ARNALDO VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA

CONSIDERAÇÕES

SOBRE O "ORDO MISSAE"

DE PAULO VI

1970

ÍNDICE

OBRAS CITADAS

ABÁRZUZA, O.F.M. Cap., Franciscus Sav. de - “Manuale Theologiae Dogmaticae” - Studium, Madrid- Buenos Aires, vol. II, 1956; vol. III, 1956; vol. IV, 1957 (o 1º volume dessa obra é de autoria de Ser. de Iragui, O.F.M. Cap.)

ADRIANO II - Allocutio 3 lecta in Concilio VIII act. 7 - apud Hefeleleclerop, “Histoire des Conciles”, Letoizey, 1911, tome IV, pp. 471-472; e apud Billot, “Tract. de Eccl. Christi", pp. 619-620.

AERTNYS, C. SS. R., J. - DAMEN, C. SS. R., C.A. - “Theologia Moralis” - Marietti, Taurini, 2 vols., 1950.

ALDAMA, S.J., Josephus A. de - “De Sacramento Unitatis Christianae seu de Sanctissima Eucharistia” - in “Sacrae Theologiae Summa”, vol. IV, B.A.C., Matriti, 1962.

BAEUMER, H. - Verbete “Honorius” - in “Lexikon fuer Theologiae und Kirche” - Freiburg i. Br., 2ª ed., 1961, apud Kueng, “Structures...”, pp. 304-305.

BALLERINIUS, Petrus - “de Potestate Ecclesiastica summorum Pontificum et Conciliorum Generalium” - editio prima romana, De Prop. Fidei, Romae, 1850.

BAÑEZ, Domingo - “Commentaria in II-II”, Venise, 1602, apud Dublanchy, verbete “Infaillibitité du Pape”, D. T. C., col. 1710, 1716.

BARONIUS, Card. Caesar - “Annales Ecclesiastici”, cum critica historico-chronologica P. Antonii Pagii O.M.C. - Venturini, Lucae, tomus XVIII, 1946.

BILLOT, S.J., Card. Ludovicus - “De Ecclesiae Sacramentis” - Typ. Pont. Inst. Pii IX, Romae, tom. I, 1914.

BILLOT, S.J., Card. Ludovicus - “Tractatus de Ecclesia Christi” - Giachetti, Prati, tomus I, 1909.

BOSSUET, Jacques-bénigne - “Explication de quelques difficultés...”, nn. 36-37, apud Billot, “De Iccl. Sacr.”, I, pp. 599-600.

BOUIX, d. - Tractatus de Papa” - Lecoffre, Parisiis-Lugduni, tomus II, 1869.

BUGNINI, A. Exposição na II conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellin - in “Revista Eclesiástica Brasileira”, 28 (1968) 628.

BUGNINI, A. - “Les travaux de la XIIème session plenière de la comission pour la réforme de la Liturgie” - in “L’Osservatore Romano”, edição hebdomadária em francês, de 28 de novembro de 1969, p. 12.

CAIETANUS, Card. Thomas de Vio - “Apologia de Comparata Auctoritate Papae et Concilii” - Angelicum, Romae, 1936.

CAIETANUS, card. Thomas de Vio - Comentário à Suma Teológica II-II - in “Sancti Thomae Aquinatis (...) Opera Omnia”, editio leonina, Polyglota, Romae, 1895.

CAIETANUS, Card. Thomas de Vio - “De Comparatione Auctoritatis Papae et Concilii” - Angelicum, Romae, 1936.

CALLEWAERT, C. - “De offerenda et oblatione in Missa” - “Periodica...”, 33 (1944) 61-94.

CAPPELLO, S.J., Felix M. - “De Curia Romana”, Roma, 1913, 13-15, apud coronata, “Inst. Iuris Can.”, vol. I, p. 366.

CAPPELLO, S.J., Felix M. - “Summa Iuris Canonici” - Univ. Greg., Romae, vol. I, 1945.

CARREYRE, J. - Verbete “Jansénisme” - in “Dictionnaire de Théologie Catholique”.

CARTECHINI, S. J., Sisto - “Dall’Opinione al Domma”- La Civiltà Cattolica, Roma, 1953.

CATHREIN, S. J., Victor - “Philosophia Moralis” - Herder, Barcelona, 1945.

CHELODI, Ioannes - “Ius de Personis”- Tridentum, Tridenti, 1922.

CHOUPIN, S. J., Lucien - “Le décret du Saint-office - sa valeur juridique” - in “Etudes, tome 112, 5 août 1907, pp. 413-417.

CHOUPIN, S. J., Lucien - “Motu proprio Praestantia de S. S. Pie X” - in “Etudes”, tome 114, 5 janvier 1908, pp. 116-126.

CLAEYS BOÙÙAERT, F. - “Traité de droit Canonique”, item “Des Clercs” - Letouzey, Paris, tome I, 1954.

CLAEYS BOÙÙAERT, F. - Verbete “Pontife Romain”- in “Dictionnaire de Droit Canonique”, Letouzey, Paris, 1958.

CLARK, S. J., Francis - “Adiumenta ad Tractatum de SS. Eucharistiae Sacramento”- Universitas Gregoriana, Romae, 1966.

CLCCHI, C. M., Guidus - “Commentarium in Codicem Iuris Canonici” - Marietti, Taurinorum Augustae, vol. III, 1940.

CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA III (VI ECUMÊNICO) - Sessão XIII: Condenação dos monotilitas e do Papa Honório I. - Denz.-Sch. 550-552.

CONCÍLIO DE TRENTO - Sessão XXII: Decreto sobre o Santíssimo Sacrifício da Missa - Denz.-Sch. 1738-1759.

CONCÍLIO DE TRENTO - Sessão XXIII: Doutrina sobre o Sacramento da Ordem - denz.-Sch. 1763-1778.

CONCÍLIO DE FLORENTINO (XVII ECUMÊNICO) - “decretum pro Armeniis”, Denz.-Sch. 1310-1328.

CONCÍLIO VATICANO I - Constituição Dogmática “Dei Filius” sobre a Fé Catoólica - Denz.-Sch. 3000-3045.

CONCÍLIO VATICANO I - Constituição Dogmática I “Pastor Aeternus” sobre a Igreja - Denz.-Sch. 3050-3075.

CONCÍLIO VATICANO II - Constituição Dogmática “Lumen Gentium”, sobre a Igreja - “Constitutiones Decreta Declarationes”, cura et studio Generalis Secretariae Concilii Vaticani II, pp. 83-195.

CONCÍLIO VATICANO II - Constituição sobre a Sagrada Liturgia “Sacrosanctum Concilium” - “Constitutiones Decreta Declarationes”, cura et studio Generalis secretariae Concilii Vaticani II, pp. 3-51.

CONGAR, Yves M. J. - Verbete “Schisme” - in “Dictionaire de Théologie Catholique”.

CORONATA, O.M.C., Matthaeus Conte a - “Institutiones Iuris Canonici”- Marietti, Taurini, vol. I, 1928.

CORREA DE OLIVEIRA, Plínio - “Baldeação Ideológica Inadvertida e Diálogo” - Vera Cruz, São Paulo, 4ª edição, 1966.

CORREA DE OLIVEIRA, Plínio - “Revolução e Contra-Revolução”, Boa Imprensa, Campos, 1959.

DENZINGER, Henricus - SCHOENMETZER, S.J., adolfus - “Enchiridion Symbolorum” - Herder, Barcinone, 1965.

DENZINGER, Henricus - UMBERG, Johannes Baptista - “Enchiridion Symbolorum” - Herder, Barcelona, 1946.

DE VOOGHT, O.S.B., Paul - “Les Concile et les Conciles”, Chevretogne-cerf, Namur (Bélgica), 1960.

D’HERBIGNY, S.J., Michael - “Theologica de Ecclesia”- Beauchesne, Parisiis, vol. II, 1921.

DIEKAMP, Franciscus - HOFFMANN, O.P., Adolphus M. - “Theologiae Dogmaticae Manuale” - Desclée, Parisitis-Tornaci-Romae, vol. I, 1933; vol.II, 1933; vol. IV, 1934.

DUBLANCHY, E. - Verbete “Infailibilité du Pape” - in “Dictionnaire de Théologie Catholique”.

DU PASSAGE, Henri - Verbete “Usure”- in “Dictionnaire de théologie Catholique”.

FERRARIS, F. Lucius - Verbete “Papa” - in “Prompta Biblioteca”, tomus V - Migne, Parisiis, 1865.

FERRERES, S.J., Joannes B. - “Institutiones Canonicae” - Subirona, Barcinone, tomus I, 1917.

FORGET, J. - Verbete “Congrégations Romaines” - in “Dictionnaire de Théologie Catholique”.

FOULQUIÉ, Paul - SAINT-JEAN, Raymond - Verbetes "Epochè", Parenthèses", "Réduction phénomonologique" - in "Dictionnaire de la Langue Philosophique" - Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

FRANZELIN, S. J., Card. Ioannes Baptista - "Tractatus de Divina Traditione et Scriptura" - Marietti, Romae-Taurini, 1870.

GRRIDO Bonagno, O.S.B., Manuel - "curso de Liturgia" - B.A.C., Madrid, 1961.

GIHR, Nicolas - "Le Saint Sacrifice de la Messe" - Lethielleux, Paris, tome I, 1901.

GRACIANO - "Decretum" - in "Corpus Iuris canonici".

GUÉRANGER, O.S.B., Dom Prosper - "L'Anée Liturgique" - festa de São Cirilo de Alexandria, 9 de fevereiro - Mame, Tours, 1922.

GUÉRANGER, O.S.B., Dom Prosper - "Institutions Liturgiques" - Fleuriot, Le Mns; Débécourt, Paris, tome I, 1840.

GURY, S. J., Joannes Petrus - BALLERINI, S.J., Antonius - "compendium Theologiae Moralis" - Civiltá catt., Romae; Marietti, Taurini; tomus I, 1866.

HAERING, Bernhard - "Matrimônio em nosso tempo" - Herder, São Paulo, 1965.

HEDDE, R. - AMANN, É. - Verbete "Pélagianisme" - in "Dictionnaire de theologie Catholique".

HEFELE, Charles-Joseph - LECLERCQ, Dom H. - "Histoire des Conciles" - Letouzey, Paris, tome V, 1912.

HERVÉ, J. M. - "Manuale 'Theologiae Dogmaticae" - Berche et Pagis, Parisiis, vol. I, 1952; vol. III, 1953.

HOORNAERT, Eduardo - "A indissolubilidade do matrimônio na reflexão católica após Trento" - in "Revista Eclesiástica Brasileira", 28 (1968) 99-109.

HORN, E.T. - Artigo em "The Letheran Cyclopedia", p. 282, apud L. Reed, "The Luth. Lit.", p. 360.

HURTER, S. J., H. - "Theologiae Dogmaticae Compendium" - Wagneriana, Oeniponte; Bloud et Barral, Parisiis; 3 vols., 1883.

INOCÊNCIO III - "Sermo II in consecratione Pontificis" - apud Billot, "Tract. de Ecl. Christi", tom. I, pp. 618-619.

INOCÊNCIO III - "Sermo IV in consecratione Pontificis", PL 217, 666 ss.

INOCÊNCIO X - Constituição "Cum Occasione", de 31 de maio de 1653, que condenou erros de Jansênio - Denz.-Sch. 200l-2007.

IRAGUI, O.F.M. Cap., Serapino de - "Manuale Theologiae Dogmaticae" - Studium, Madrid, vol. I, 1959 (os vols. II, III e IV dessa obra são de autoria de Francisco Xavier de Abárzuza, O.F.M. Cap.).

ISNARD, O.S.B., D. Clemente José Carlos - "Apresentação" ao novo "Ordo Missae" - in "Presbiteral", Vozes, Petrópolis, 1969; e in "Liturgia da Missa", Edições Paulinas, São Paulo, 1969.

JACOBS, Charles M. - "The Ministry of the Sacrements" - S.C.M. Pr., London, 1937, apud L. Reed, "The Luth. Lit.", p. 232.

JOURNET, Card. Charles - "L'Eglise du Verbe Incarné" - Desclée, Bruges, 2 vols., 1962.

JUGIE, M. - Verbete "Monothélisme" - In "Dictionnaire de Théologie Catholique".

JUNGMANN, S.J., José A. - "El Sacrificio de al Misa" - B.A.C., Madrid, 1951.

KLOPPENBURG, O.F.M., Boaventura - "Concílio Vaticano II" - Vozes, Petrópolis, 5 vols., 1962-1966.

KUENG, Hans - "Structures de l'Église" - Desclée, Paris, 1964.

LALANDE, André - Verbete "Paréntesis" - in "Vocabulário Técnico y Crítico de la Filosofia" - el Ateneo, Buenos Aires, 2 vols., 1953.

LAPIDE, S.J., Cornelius a - "Commentaria in Scripturam Sacram" - Vivès, Parisiis, in Mat., tomus XV, 1877; ad Gal., tomus XVIII, 1876.

LAYMANN, S.J., Paulus - "Theologia Moralis" - Maldura, Venetiis, 1700.

LE BACHELET, X. - Verbete "Arianisme" - in "Dictionnaire de Théologie Catholique".

LEHMKUHL, S.J., Augustinus - "Theologia Moralis" - Herder, Friburgi Brisgoviae, 2 vols., 1888.

LERCHER, S.J., Ludovicus - "Institutiones Theologiae Dogmaticae" - Herder-Rauch, Barcelona-Oeniponte, vol. I, 1951; vol. IV-2-1, 1948.

MARTIN PATINO, J. Mª - PARDO, A. - INIESTA, A. - FARNES, P. - "Nuevas Normas de la Misa" - B.A.C., Madrid, 1969.

MARTIN, Victor - "Les Origines du Gallicanisme", tom. II, apud Mondello, "La Dotrina...", p. 25.

MATTHAEUCCI, O.F.M., Agostino - "Controversiae Fidei de Ecclesia", VII, apud Bouix, "Ttract. de Papa", II, p. 658.

MAYER, D. Antônio de Castro - Aprovação do "Vade-Mecum do Católico Fiel" - São Paulo, 1969.

MAYER, D. Antônio de Castro - "Carta Pastoral sobre Problemas do Apostolado Moderno" - Boa Imprensa, Campos, 1953.

MAYOL, O.P., Joseph - "Praeambula ad Decalogum" - in "Theologiae Cursus Completus", Migne, Parisiis, tomus XIII, 1858, cols. 730-1106.

MAZZELA, Card. Camilus - "De Religione et Ecclesia" - Typ. Polygl., Romae, 1880.

MAZZELA, Horatius - “Praelectiones Scholastico-Dogmaticae” - Libr. Editr. Internac., Torino, vol. 1915.

MERKELBACH, O.P., Benedictus Henricus - “Summa Theologiae Moralis” - Desclée, Parisiis tomus I, 1931.

MICHEL, A. - Verbete “Torquemada, (Jean de) “ - in “Dictionnaire de Théologie Catholique”.

MIGUÉLEZ Dominguez, Lorenzo - ALONSO Morán, O.P., Sabino - CABREROS de Anta, C.M.F., Marcelino - “Codigo de Derecho Canonico” - B.A.C., Madrid, 1957.

MONDELLO, Victorio - “La Dottrina del Gaetanno sul Romano Pontefice” - Pontificia Universitas Gregoriana, Messina, 1965.

MORS, S.J., Iosephus - “Institutiones Theolgiae Fundamentalis” - Vozes, Petrópolis, tomus II, 1943.

NAU, O.S.B., Dom Paul - “Une Source Doctrinale: les Encycloques” - Cèdre, Paris, 1952.

NOLDIN, S.J., H. - SCHMITT, S.J., A. - HEINZEL, S.J., G. - “Summa Theologiae Moralis” - Rauch, Oeniponte, 1962.

OTT, Ludwig - “Manual de Teología Dogmática” - Herder, Barcelona, 1958.

XII

PALMIERI, S.J., Dominicus - “Tractatus de Romano Pontifice” - Ex Typ. Polygl., Romae, 1877.

PAQUIER, J. - Verbete “Luther” - in “Dictionnaire de Théologie Catholique”.

PAULO VI - Constituição Apostólica “Missale Romanum”, in “Ordo Missae”, editio typica - Typis Plyglottis Vaticanis, 1969.

PAULO VI - “Institutio Generalis Missalis Romani” - do “Consilium Pontificium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia” - Editio typica, intitulada “Ordo Missae”, Polygl. Vat., 1969.

PAULO VI - “Instrução para a tradução de textos litúrgicos para a celebração com o povo” de 25 de janeiro de 1969 - do “Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia” - in “Notitiae”, nº 44, pp. 3-12.

PEDRO LOMBARDO - IV Sententiarum - in S. Tomás de Aquino, in “IV Sententiarum...”.

PÉGUES, O.P., T. - artigo em “Revue Thomiste”, novembre-décembre 1904, p. 531 - apud choupin, “Valeur...”, pp. 54-55.

PEINADOR, C.M.F., Antonius - “Cursus Brevior Theologiae Moralis” - Coculsa Madrid, tomus II, vol. I, 1950; tomus II, vol. II, 1954.

PENIDO, M. Teixeira-Leite - “O Mistério dos Sacramentos” - Vozes, Petrópolis, 1961.

PESCH, S.J., Christianus - “Compendium Theologiae Dogmaticae”- Herder, Friburgi Brisgoviae, tomus I, 1921.

PESCH, S.J., Christianus - “Praelectiones dogmaticae” - Herder, Friburgi Brisgoviae, tomus I, 1898; tomus VI, 1900.

PHILLIPS, Georges - “Du Droit Ecclésiastique” - Lecofre, Paris, vol. I, 1885.

PIGHI, Albert - “Hierarchiae Ecclesiasticae Assertio”, Lib. IV, c. VIII, fol. CXXXI ss., Cologne, 1538, apud Dublanchy, verbete “Infaillibilité du Pape”, D.T.C., col. 1715.

PIO VI - Constituição “Auctorem Fidei”, de 28 de agosto de 1794, sobre os erros dos Sínodo de Pistóia - Denz.-Sch. 2600-2700.

PIO IX - Breve “Eximiam tuam”, ao Arcebispo de Colônia, de 15 de junho de 1857 - Denz.-Sch. 2828-2831.

PIO XII - Alocução de 22 de setembro de 1956, aos participantes do Congresso Internacional da Liturgia Pastoral, realizado em Assis - A. A. S., 1956, pp. 711-725.

PIO XII - Carta Encíclica “Humani Generis”, sobre algumas doutrinas errôneas - Vozes, Petrópolis, 1950.

PIO XII - Carta Encíclica “Mediator Dei” - A. A. S., 1947, pp. 548-580.

PRUEMMER, O.P., Dominicus M. - “Manuale Iuris Canonici” - Herder, Friburgi Brisgoviae, 1933.

R. DE M. - “Institutiones Iuris Canonici” - Lecofre, Parisiis, vol. I, 1947.

REGATILLO, S.J., Eduardus F. - “Institutiones Iuris Canonici” - Sal Terrae, Santander, 2 vols., 1961.

REIFFENSTUEL, O.F.M., Anacletus - “Theologia Moralis” - Bortoli, Vernetiis, 1704.

RILLIET, Jean - “Zwingle, le Troisième Homme de la Rèforme”, 1959, apud “La Contre-Rèforme Catholique au XXe Siècle”, nº 26, novembre 1969, p. 1.

RIVIÈRE, J. -Verbete “Messe “ - in “Dictionnaire de Theologie Catholique”.

ROHRBACHER, Renè-François - “Histoire Universelle de L’Eglise Catholique” - Gaume Frères, Paris, tome XV, 1844.

SALAVERRI, S.J., Ioachim - “De Ecclesia Christi” - in “Sacrae Theologiae Summa”, B.A.C., Matriti, vol. I, 1958.

SANTO AFONSO DE LIGÓRIO - “Oeuvre Dogmatique”, trad. Vidal- Delalle-Bousquet - Parent-Desbarres, Paris, 1836.

SANTO AFONSO DE LIGÓRIO - “Verità della Fede” - “Opere di S. Alfonso Maria de Liguore”, Marietti, Torino, 1887, vol. VIII.

SANTO AMBRÓSIO - “De Offic.”, lib. 1, c. 28, apud cathrein, “Phil. Mor”, nº 457.

SANTO INÁCIO DE LOYOLA - “Exercícios Espirituais”, tradução do Pe. B. P. Rambo, S.J. - Tipografia do Centro, Porto Alegre, 1938.

SANTO IVO DE CHARTRES - Epístola 233 - PL 162, 235-236.

SANTO IVO DE CHARTRES - Epístola 236, de Santo Ivo de Chartres e outros Bispos ao Arcebispo de Lion - PL 162, 238 ss.

SANTO IVO DE CHARTRES - "Decretum", pars V, Cap. 23 - PL 161, 329-330.

SÃO BRUNO DE SEGNI - "S. Brunonis Episcopi Signiensis Epistolae" - PL 165, 1139: Carta aos Bispos e cardeais.

SÃO BRUNO DE SEGNI - "S. Brunonis Episcopi Signiensis Epistolae" - PL 165, 1139: Carta ao Bispo de Oporto.

SÃO BRUNO DE SEGNI - PL 163, 463: Carta a Pascoal II.

SÃO JERÔNIMO - "Expos. in Epist. ad Titum", c. III, v. 11 - PL 26, 598, apud Congar, verbete "Schisme", D.T.C., col. 1293.

SÃO LEÃO MAGNO - Ep. 129, c. 2, apud, São Tomás de Aquino, II-II, 11, 2, 2.

SÃO LEÃO II - Carta "Cum diversa sint", aos Bispos da Espanha - Denz.-Sch. 561.

SÃO LEÃO II - Carta "Cum unus extet", a Ervígio, rei da Espanha - Denz.-Sch. 561.

SÃO LEÃO II - Ep. "Regi regum" ad Constantinum IV imp. - Confirmação das decisões do III Concílio de Constantinopla (VI Ecumênico), que condenou os monotelitas e o Papa Honório I - Denz.-Sch. 561-563.

SÃO PIO X - "Constituição Apostólica Vacante Sede", de 25 de dezembro de 1904, sobre as eleições pontifícias.

SÃO PIO X - Carta Encíclica "Pascendi Dominici Gregis", de 8 de setembro de 1907, contra o modernismo - "Actes de Pie X", Bonne Presse, Paris, 1936, tome III, pp. 84-177.

SÃO ROBERTO BELLARMINO - "De Conciliis" - "Opera Omni", Battezzati, Mediolani, vol. II, 1858.

SÃO ROBERTO BELLARMINO - "De Ecclesia Militante" - "Opera Omnia", Battezzati, Mediolani, vo. II, 1858.

SÃO ROBERTO BELLARMINO - "De Romano Pontifice" - "Opera Omnia", Battezzati, Mediolani, vol. I, 1857.

SÃO ROBERTO BELLARMINO - "De Sacrificio Missae", lib. I ("De Eucharistia", lib. V) - "Opera Omnia", Battezzati, Mediolani, 1858.

SÃO TOMÁS DE AQUINO - "Commentum in IV Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi" - "Opera Omnia", Vivès, Parisiis, vol. X, 1889.

SÃO TOMÁS DE AQUINO - "Super Epistolam ad Galatas Lectura" - in "Super Epistolas S. Pauli Lectura", Marietti, Taurini- Romae, vol. I, 1953.

SÃO TOMÁS DE AQUINO - “Summa Theologiae” - Marietti, Taurini-Romae, Pars I, I-II, 1950; Pars II-II, 1948; Pars III et Suppl., 1948.

SCHILLEBEECKX, O.P., Edward - “Transubstanciação, transfinalização e transignificação” - in “Revista Eclesiástica Brasileira”, 26 (1966) 286 ss.

SCHMALZGRUEBER, S.J., Franciscus - “Ius Ecclesiasticum Universum” - Typ. Rev. Cam. Apostolicae, Romae, tomus I, 1843.

SCHWALM, M. - B. - Verbete “Communisme” - in “Dictionnaire de Théologie Catholique”.

SIPOS, Stephanus - “Enchiridion Iuris Canonici” - Orbis Catholicus-Herder, Romae, 1954.

SOLÁ, S.J., Franciscus a P. - “De Sacramentis Vitae Socialis Christianae seu de Sacramentis Ordinis et Matrimonii” - in “Sacrae Theologiae Summa” - B.A.C., Matriti, 1962.

SOTO, O.P., Domingo - “Commentarium Fratris Dominici Soto Segobiensis (...) in Quartum Sententiarum” - Salmanticae, 1561.

STRAUB, S.J., Antonius - “De Ecclesia Christi” - Pustet, Oeniponte, vol. II, 1912.

SUAREZ, S.J., Franciscus - “De Caritate” - “Opera Omnia”, Vivès, Parisiis, tomus XII, 1858.

SUAREZ, S.J., Franciscus - “Defensio Fidei Catholicae” - “Opera Omnia”, Vivès, Parisiis, tomus XXIV, 1859.

SUAREZ, S.J., Franciscus - “De Fide ” - “Opera Omnia”, Vivès, Parisiis, tomus XII, 1858.

SUAREZ, S.J., Franciscus - In III Partem D. Thomae - “Opera Omnia”, Vivès, Parisiis, tomus XXI, 1877.

SYLVIUS, Franciscus - “Commentarium in totam II-II S. Thomae Aquinatis” - Verdussen, Antuerpiae, 1697.

TANNER, S.J., Adam - “De Spe et Caritae”, apud Wernz-Vidal, Ius can.”, tom. II, p. 518.

TANQUEREY, Ad. - “Synopsis Theologiae Dogmaticae” - Desclée, Parisiis-Tornaci-Romae, tomus I, 1959.

TANQUEREY, Ad. - “Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis” - Desclée,
Parisiis-Tornaci-Romae, tomus III, 1948.

TORQUEMADA, Cardeal João de - “Summa de Ecclesia” - Tramezinus, Venetiis, 1561.

URDANOZ, O.P., Teofilo - Comentário às “Relecciones Teológicas” de Francisco de Vitoria - in “Obras de Francisco de Vitoria”, B.A.C., Madrid, 1960.

URDANOZ, O.P., Teofilo - Comentário às “Suma Teológica” de São Tomás de Aquino - in “Suma Teológica”, B.A.C., Madrid, tomo VIII, 1956.

VAGAGGINI, O.S.B., Cipriano - “O novo Ordo Missae e a ortodoxia” - in “Revista Eclesiástica Brasileira”, 30 (1970) 93-101.

VAN LAAD, S.J., H. - “Institutionum Theolgiae Fundamentalis Repetitorium”, Pars I, Univ. Greg., Romae, 1921.

VERMEERSCH, S.J., Arthurus - CREUSEN, S.J., Ios. - “Epitome Iuris Canonici” - Dessain, Mechliniae-Romae, tomus I, 1949; tomus II, 1940; tomus III, 1946.

VITORIA, O.P., Franciscus de - “Obras de Francisco de Vitoria” - B.A.C., Madrid, 1960.

WERNZ, S.J., Franciscus Xav. - VIDAL, S.J., Petrus - “Ius Canonicum”- Greg., Romae, tomus II, 1943.

WILMERS, S.J. Guilelmus - “De Christi Ecclesia” - Pustet, Ratisbonne-Neo Eboraci-Cincinnatii, 1897.

XAVIER DA SILVEIRA, Arnaldo Vidigal - “Qual a autoridade doutrinária dos documentos pontifícios e conciliares?” - in “Catolicismo”, nº 202, de outubro de 1967.

XAVIER DA SILVEIRA, Arnaldo Vidigal - “Não só a heresia pode ser condenada pela autoridade eclesiástica” - in “Catolicismo”, nº 203, de novembro de 1967.

XAVIER DA SILVEIRA, Arnaldo Vidigal - “Atos, gestos, atitudes e omissões podem caracterizar o herege” - in “Catolicismo”, nº 204, de dezembro de 1967.

XAVIER DA SILVEIRA, Arnaldo Vidigal - “Respondendo a objeções de um imaginário leitor progressista” - in “Catolicismo”, nº 206, de fevereiro de 1968.

XAVIER DA SILVEIRA, Arnaldo Vidigal - “Pode um católico rejeitar a Humanae vitae?” - in “Catolicismo”, nº 212/214, de agosto/outubro de 1968.

XAVIER DA SILVEIRA, Arnaldo Vidigal - “Pode haver erro em documentos do Magistério?” - in “Catolicismo”, nº 223, de julho de 1969.

XAVIER DA SILVEIRA, Arnaldo Vidigal - “Resistência pública a decisões da autoridade eclesiástica” - in “Catolicismo”, nº 224, de agosto de 1969.

ZALBA, S.J., Marcellino- “Theologiae Moralis compendium” - B.A.C., Matriti, 2 vols., 1958.

* * *

“CATOLICISMO” - Mensário de cultura, editado sob os auspícios de D. Antônio de castro Mayer, Bispo de Campos.

“LITURGIA DA MISSA” - Edições Paulinas, São Paulo, 1969.

“NOTITIAE” - Órgão oficioso do “Consilium Pontificium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia”.

“O NOVO ORDO MISSAE” - Vozes, Petrópolis, 4ª edição, 1969.

“ORDINÁRIO DA MISSA” - De acordo com a edição típica do “Ordo Missae”, organizado pelo Secretariado Nacional de Liturgia da CNBB - Vozes, Petrópolis, 1969.

"ORDINARIO DE LA MISA" - Várias editoras, Madrid, 1969.

"ORDO MISSAE" - Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969.

PATROLOGIA LATINA, Migne - Abreviatura: PL

"PRESBITERAL" - Vozes, Petrópolis, 1969.

* * *

Além das edições do novo "Ordo Missae" acima citadas, consultamos ainda as seguintes:
"

-"DIE FEIER DER GEMEINDEMESSE" - Benziger, Einsiedel-Koeln; Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1969.

-"LA LITURGIE DE LA MESSE" - Desclée-Mane, Paris, 1969.

-"IL RITO DELLA MESSA" - Gregoriana editrice, Padova, 1969.

-"LITURGIA DA SANTA MISSA" - Edições Paulinas, São Paulo, 1969.

-"LIVING WITH CHRIST" - Novalis, Ottawa, maio de 1970.

-"NOUVEAU MISSEL DES DIMANCHES" - Édition Liturgique Collective, Paris, 1969.

-"ORDER OF MASS" - Burs & Oates, 1970.

-"ORDINAIRE DE LA MESSE" - "Discours du Pape et Chronique Romaine", numéro spécial, 223, dez. 1969.

-"PRIONS EN EGLISE" - Novalis, Ottawa, vol. 5, nº 4, 1970.

-"RITO DELLA MESSA" - Edizione Pastorali Italiane, Roma, 1969.

INTRODUÇÃO

Uma consideração atenta dos acontecimentos contemporâneos obriga a reconhecer que toda a razão tinha o Santo Padre João XXIII ao dizer que é um ***antidecálogo*** *que pauta a ação dos homens e das sociedades em nossos ias. O mais grave dessa situação consiste em que atualmente, como no tempo do modernismo condenado por São Pio X, "os fabricantes de erros ocultam-se no seio e no próprio grêmio da Igreja" (Enc. "Pascendi"). Foi o que salientou Paulo VI ao declarar, numa expressão lapidar e que logo se tornou célebre, que a Santa Igreja parece envolvida num processo de* ***autodemolição****, levado a cabo por seus próprios filhos.*

*Em meio a esse movimento generalizado de desagregação, ao almas fiéis voltam-se, como que instintivamente, para a Cátedra de Pedro, em busca de uma orientação clara e enérgica, que ponha cobro aos desatinos que grassam em meios católicos. Àquele que é o "****doce Cristo na Terra****" (Santa Catarina de Siena), e longe de quem não há palavras de vida eterna, os católicos dirigem o apelo com que o povo eleito implorou a Jefté que o dirigisse na luta contra os amonitas: "Vem e sê o nosso chefe" Juízes 11,6).*

Entretanto, surpresas e perplexidades perturbadoras parecem toldar a esperança que anima aos devotos incondicionais do Pontificado Romano. Com efeito, tanto nos arraiais neomodernistas quanto em certos meios tradicionalistas, dão-se fatos que, a títulos opostos, numerosas almas bem intencionadas não vêem como conciliar com o princípio da indefectibilidade da Sé de Pedro.

Entre os neomodernistas, proclama-se em altos brados e impunemente que já não se pode entender o primado papal nos termos do I concílio do Vaticano. Diz-se sem rodeios que definições até agora tidas como infalíveis, na verdade continham erros e estão "superadas". Ensina-se o princípio da evolução substancial dos dogmas. Prega-se uma Igreja democrática, dessacralizada e desalienada (ver "Catolicismo", abril-maio de 1969). - Dentro dessa perspectiva, que sentido tem depositar ainda uma confiança inquebrantável no sucessor do Príncipe dos Apóstolos?

E, por outro lado, entre os próprios defensores mais ardorosos das prerrogativas pontifícias, veiculam-se noções que, a um observador superficial e pouco conhecedor da doutrina católica, parecem contribuir ainda mais para abalar a fé na Coluna da Verdade. Receia-se, por exemplo, que em recentes documentos pontifícios e conciliares encontrem-se erros. Propala-se mesmo, ora às claras, ora veladamente, que princípios heretizantes têm inspirado atos e pronunciamentos da Santa Sé. Alega-se que a corrente neomodernista tem sido sistematicamente favorecida nos mais diversos níveis da hierarquia católica; que os teólogos mais prestigiados na Igreja são justamente os propugnadores de uma nova religião, misto de catolicismo, marxismo, teilhardismo, fenomenologia, etc.; que se vêm introduzindo formas de culto de sabor inconfundivelmente protestante; que a cidadela católica tem sido deixada à mercê de uma nova moral, que nega ou põe em dúvida a doutrina tradicional sobre o igualitarismo, a propriedade privada, a finalidade e a indissolubilidade do matrimônio, a castidade, as virtudes sacerdotais e religiosas, a vida ascética em geral.

Haverá exagero nesse quadro apresentado pelos defensores das doutrinas tradicionais? Não há negar que certos fatos públicos e notórios, pelo menos não permitem contestá-los liminarmente.

E, por outro lado, as tentativas de estabelecer uma "terceira força" ou uma "via moderna" entre progressistas e tradicionalista, não faz aumentar a confusão dos espíritos. Pois redunda inevitavelmente - e de fato tem sempre redundado - em favorecer uma penetração mais lenta e sutil, e por isso mesmo mais profunda e perigosa, dos mesmos erros propugnados pelos neomodernistas radicais.

Assim sendo, numerosos católicos fiéis vêem-se perplexo. Terão razão - perguntam eles - os progressistas que bradam em alta voz que "a Igreja mudou"? Caso não tenham eles razão - como não podem ter - que explicação dar a tantos acontecimentos estranhos e incompreensíveis que se

passam em torno de nós? Ter-se-ão abalado as colunas do firmamento? Terá sido vã a promessa de indefectibilidade com que Cristo dotou a sua Esposa mística?

Tais perplexidades não fizeram senão agravar-se com a promulgação novo "Ordo Missae". Figuras mais eminentes da Hierarquia, dos meios teológicos do laicato, declaram que a nova liturgia do sacrifício eucarístico é inaceitável. Esses pronunciamentos não só vêm a público, mas ocupam mesmo lugar de destaque nos principais órgãos da grande impressa. Isso é agravado pelo fato que Santa Missa diz respeito à vida de piedade quotidiana do católico fervoroso, ao mesmo tempo que representa o que há de mais sagrado na Igreja. O novo "Ordo" exige ou parece exigir de todos os fiéis uma adesão que muitos julgam não poder dar. Assim, essa questão reveste-se de um interesse imediato e transcendental, e, na ordem prática, é densa de conseqüências dramáticas para todo e qualquer filho da Santa Igreja. De um lado, entre os progressistas, há o perigo da heresia, com o cisma que necessariamente toda heresia traz consigo. De outro lado, entre os tradicionalistas, a doutrina é sem dúvida ortodoxa, mas não se estará aí se infiltrando, sub-repticiamente, e com o pretexto do próprio zelo pela ortodoxia, o veneno mortal do cisma?

Movidos pela preocupação de esclarecer as angustiantes dúvidas que, sobretudo nos últimos anos, têm invadido numerosos espíritos fiéis, há tempos vimos estudando questões doutrinárias relacionadas com a atual crise na Igreja. Assim foi que escrevemos em "Catolicismo", mensário de cultura publicado sob a égide do ilustre Bispo de Campos, D. Antônio de Castro Mayer, diversos artigos sobre o Magistério eclesiástico e outros temas de ordem dogmática, moral e canônica.

Desde a promulgação da nova Missa, estudamo-la pormenorizadamente, e sentimo-nos hoje no dever de comunicar privadamente a amigos algumas conclusões a que esse estudo nos conduziu. Tal é o objetivo deste trabalho.

✠

Ao apresentar uma análise do "Ordo" de Paulo VI, pareceu-nos indispensável examinar uma *objeção preliminar que pode ser formulada contra quem pretenda por em questão a ortodoxia de um ato pontifício. A objeção seria a seguinte: dadas as promessas divinas feitas a São Pedro e seus sucessores, é absurdo sequer levantar a hipótese de que um ato papal seja em alguma medida susceptível de reservas quanto à sua ortodoxia.*

Isso torna indispensável apresentar aqui, antes do exame da nova Missa (Parte II.), uma análise de outro problema - versado abundantemente por teólogos e canonistas ao longo dos séculos, e que vimos estudando há alguns anos - a hipótese teológica de um Papa cair em heresia.

✠

Queremos desde já salientar que não escrevemos estas linhas com objetivos "contestatórios". Não nos move, de maneira alguma, qualquer intenção de questionar o princípio de autoridade na Santa Igreja. Pelo contrário, é em defesa da própria unidade católica, e da autoridade suprema da Igreja - Jesus Cristo, de Quem o Papa é vigário na terra - que fazemos as presentes considerações sobre a hipótese de defecção de um Papa na Fé, bem como sobre o novo "Ordo Missae".

✠

Sentimo-nos aliás perfeitamente à vontade ao analisar - em termos científicos e sempre respeitosos - qual a medida em que, ***segundo a teologia e o Direito Canônico****, determinados atos papais efetivamente obrigam: pois a defesa do princípio de autoridade foi sempre uma das regras supremas que nortearam a ação tanto de "Catolicismo" - com o qual colaboramos desde seus primeiros anos - quanto da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade - a cujo Conselho Nacional temos a honra de pertencer.*

Em outras palavras: não "contestamos" em sentido algum qualquer autoridade eclesiástica, mas procuramos determinar em que medida se pode ou se deve, ***segundo os mais genuínos ensinamentos da Igreja****, acolher o novo "Ordo Missae".*

PARTE I

A HIPÓTESE TEOLÓGICA DE UM PAPA HEREGE

Em diversos períodos conturbados da História da Igreja, gozou de grande atualidade a questão teológica da eventual queda de um Papa em heresia[1]. Nesses períodos, tanto teólogos quanto moralistas e canonistas se empenhavam no aprofundamento do delicado problema, sem nunca chegarem, entretanto, a um acordo unânime e definitivo.

Passados esses momentos difíceis, os debates sobre a possibilidade de um Papa herege cessavam de atrair a atenção dos estudiosos. Em geral os autores lhes dedicavam, então, apenas umas poucas linhas, como quem recordasse um problema acadêmico e curioso, que entretanto provavelmente nunca mais voltaria a gozar de atualidade.

A posse incontestada da Sé Romana por uma longa série de Pontífices, nos últimos séculos, determinou a reimersão no olvido da questão do Papa herege. Sobretudo do século XVII para cá, são raros os teólogos que se empenharam em aprofundar o assunto[2].

A partir do Pontificado de João XXIII, um observador atento poderia entretanto notar que o delicado assunto voltava aos poucos a interessar os meios especializados[3].

Apesar da relativa freqüência com que em nossos dias vem sendo abordada a questão do Papa herege, não nos consta que tenha sido publicado nos últimos anos um estudo amplo, sistemático e atualizado sobre a matéria.

Dessa falta, a nosso ver, têm-se ressentido enormemente os debates sobre o tema. Dela decorre por exemplo que – como vimos observando com preocupação cada vez maior – nossos contemporâneos têm em geral estudado a hipótese de um Papa herege com noções parciais ou mesmo falseadas do estado da questão. Vários por isso incidiram em erros e simplificações palmares, que vêm dificultando um encaminhamento lúcido e coerente dos graves problemas teóricos e práticos envolvidos no assunto.

Alguns há que, conhecendo apenas a posição de determinado autor e dos que o seguem, analisam os acontecimentos contemporâneos unicamente à luz da doutrina desse autor - e assim não consideram que outros teólogos de grande autoridade sustentam teses diversas.
Não basta dizer, por exemplo, que, como ensinam Caietano e Suarez, os Cardeais ou os Bispos devem declarar deposto o Papa eventualmente herege. Com efeito, existem teólogos de peso segundo os quais um Papa verdadeiro nunca pode cair em heresia; outros, também de grande autoridade, embora admitam a hipótese da queda em heresia, sustentam entretanto que a destituição do papado se dá "*ipso facto*", sem necessidade de qualquer declaração; há ainda muitos que abraçam outras posições, como adiante veremos.

Neste assunto, portanto, várias são as sentenças que gozam pelo menos de probabilidade extrínseca[4]. Assim sendo, com que direito pode alguém, em nossos dias, apegar-se a uma dessas

---

[1] Tal se deu, por exemplo, no século VIII, em razão das atitudes ambíguas do Papa Honório I em face do monotelismo; no século XII, quando Pascoal II fraquejou a propósito da questão das investiduras; nos séculos XV e XVI, devido aos escândalos de Alexandre VI.

[2] Com razão **Dublanchy,** no "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", depois de analisar as sentenças dos antigos sobre a possibilidade de um Papa herege, escreve: "Suspendemos as nossas indicações no fim do século XVII porque a partir de então a controvérsia teológica apresenta pouco interesse, dado que as posições permanecem as mesmas e que, os mais das vezes, a questão merece, da parte dos teólogos, apenas uma breve menção" (Verbete "Infaillibilité du Pape", no "*Dict. de Théol. Cath.*", col. 1716).

[3] Vários fatores contribuíram então para suscitar o problema: em primeiro lugar, a convocação do II Concílio do Vaticano, fato que deu atualidade a todas as questões teológicas sobre as relações entre o Papa e o Concílio; em segundo lugar, os profundos sintomas de crise na Igreja, os quais já naquela época constituíam motivo de inquietação para numerosos espíritos; e, em terceiro lugar, o empenho de certos progressistas em proclamar a possibilidade de um Papa herege, com o objetivo de abalar a autoridade pontifícia.

[4] "Uma proposição ou sentença se diz provável quando tem a seu favor razões ou motivos de um peso tal, que uma pessoa prudente possa dar-lhe seu assentimento, não de modo firme (como no caso de certeza), mas com o receio de errar" (**Noldin - Schmitt-Heinzel**, "*Summa Theol. Mor*.", vol. I, p. 215, n.º 225).

sentenças, querendo impô-la sem mais? Não há dúvida de que a probabilidade extrínseca cede à evidência intrínseca; mas onde estão as publicações bem fundamentadas e exaustivas, que permitam uma reapreciação em termos novos, dos dados básicos do momentoso assunto?[1].

Julgamos, portanto, que urge antes de mais nada apresentar uma visão de conjunto das diversas sentenças dos grandes teólogos do passado sobre o problema do Papa herege. É isso apenas um passo inicial, mas imprescindível, para que se possa sair da estagnação que pesa sobre o âmago da questão desde o século XVII, conforme a observação de Dublanchy que citamos acima.

Assim sendo, é duplo o nosso propósito nesta primeira parte do presente trabalho. De um lado, consiste em indicar pormenorizadamente quais as sentenças sobre a matéria, pedindo a atenção dos estudiosos para as razões alegadas pelos diversos autores. E, de outro lado, consiste em comunicar ao leitor certas conclusões a que a análise das fontes e a reflexão nos levaram – com a intenção de dar assim uma pequena contribuição a que os teólogos cheguem a uma sentença comum sobre o assunto[2].

Restringiremos as nossas considerações aos terrenos da teologia dogmática, da moral e do direito canônico, pondo à parte os problemas históricos. Sem dúvida seria oportuníssimo um reestudo – à luz dos dados hoje conhecidos sobre a questão do Papa herege – dos Pontificados de Libério, de Honório I, de Pascoal II, de Alexandre VI, etc.[3]. A presente exposição não comporta, entretanto, tais aprofundamentos[4].

A fim de esclarecer a questão do Papa herege, é necessário considerar também alguns problemas correlatos, que abordaremos nos capítulos finais desta Parte I: as hipóteses de um Papa cismático e de um Papa dúbio (capítulo VIII), a possibilidade de erros e heresias[5] em documentos pontifícios e conciliares (capítulos IX e X), e o direito de resistência pública a eventuais decisões iníquas da autoridade eclesiástica (capítulo XI).

A probabilidade intrínseca "fundamenta-se em razões hauridas da própria natureza da coisa"; a extrínseca ou externa "proximamente se fundamenta na autoridade dos doutores" (idem, ibidem, p. 215, n.º 226).

"A probabilidade externa "*per se*" supõe a interna, isto é, supõe que os doutores tenham sido levados por razões internas a abraçar a verdade" (idem, ibidem, p. 215, n.º 226).

"Dado que a probabilidade externa fundamenta-se essencialmente na interna, não é lícito recorrer à probabilidade externa quando se sabe que a sentença é falsa e destituída de razão provável, ainda que autores de grande nome defendam ser invocada quando se trata de assunto obscuro, envolto em dificuldades e ainda não suficientemente esclarecido pelos autores" (idem, ibidem, p. 225, n.º 238).

[1] Cumpre ter bem presente os graves riscos que haveria em abraçar de modo absoluto uma das sentenças admitidas entre os teólogos, com a exclusão das demais, sem ter para isso razões objetivamente decisivas, como os nossos maiores não chegaram a estabelecer. Suponhamos que, diante da hipótese de um Papa herege, alguém o julgasse "*ipso facto*" deposto, como ensina **São Roberto Bellarmino**, e tirasse as conseqüências práticas daí decorrentes. Essa pessoa estaria se expondo ao risco de incidir em cisma, o que se daria caso fosse verdadeira, por exemplo, a sentença de **Caietano** e **Suarez**, que exige uma declaração da heresia para que tal Papa seja efetivamente destituído do cargo.

Em sentido inverso, suponhamos que alguém tomasse como certa, sem mais, a sentença de Suarez. Essa pessoa deveria, em sã lógica, aceitar como dogma uma eventual definição solene que o Papa herege fizesse antes que fosse proferida a sentença declaratória de seu delito. Ora, semelhante aceitação seria temerária, pois, conforme sustentam doutores de peso, tal Papa poderia já não ser verdadeiro, e portanto poderia definir, como dogma, algo de falso.

[2] Como é evidente, para que uma sentença possa ser qualificada de "comum", não precisa contar com o sufrágio dos teólogos de orientação notoriamente duvidosa.

[3] Refutando as objeções que podem ser feitas contra a doutrina da infalibilidade, **São Roberto Bellarmino** estuda os casos de quarenta Papas. Esse número representa cerca de 17% dos Pontífices que haviam reinado até aquela época ("*De Rom. Pont*.", lib. IV, cap. 8-14, pp. 486-506).

[4] Em matéria dogmática, é óbvio que, mais do que aos argumentos de razão, atenderemos ao que nos diz a Tradição. Assim sendo, quando aludirmos a fatos históricos, não será com a intenção de analisá-los enquanto tais, mas apenas visando colher subsídios que a História da Igreja possa fornecer para o esclarecimento da Tradição sobre a matéria.

[5] Nos capítulos I a VII, dedicados à análise das diversas sentenças dos teólogos sobre a questão do Papa herege, consideraremos apenas a possibilidade de heresia no Papa **enquanto pessoa privada**. Pois essa é a única hipótese de que os autores tratam explicitamente e "*ex professo*". No citado capítulo X, contudo, mostraremos que a sagrada teologia não exclui a possibilidade de heresia no Papa **enquanto pessoa pública**, isto é, em documentos pontifícios oficiais. Como é evidente, tal possibilidade se restringe aos documentos que não envolvam a infalibilidade.

CAPÍTULO I

AS CINCO SENTENÇAS SOBRE A HIPÓTESE DE UM PAPA HEREGE EXPOSTAS POR SÃO ROBERTO BELLARMINO

Na análise das diversas sentenças dos teólogos sobre a hipótese de um Papa herege, adotaremos a classificação apresentada por São Roberto Bellarmino. Ainda hoje é ela inteiramente válida, uma vez que os estudos sobre o assunto quase não progrediram nos últimos séculos. Por isso, muitos autores recentes ordenam a matéria seguindo as pegadas do grande doutor da Contra-Reforma[1]. Onde, entretanto, nos parecer que a divisão de São Roberto Bellarmino não distingue com precisão todos os matizes que caracterizam certas escolas, sugeriremos subdivisões dentro de sua classificação.

Enumera ele cinco sentenças dignas de estudo[2]:

1- O Papa não pode ser herege;

2- Caindo em heresia, mesmo meramente interna, o Papa "*ipso facto*" perde o Pontificado;

3- Ainda que caia em heresia, o Papa não perde o cargo;

4- O Papa herege não está "*ipso facto*" deposto, mas deve ser declarado deposto, pela Igreja;

5- O Papa herege está "*ipso facto*" deposto no momento em que sua heresia se torna manifesta.

Ao estabelecer essa classificação, São Roberto Bellarmino procurou apenas ordenar a matéria de modo cômodo para a exposição das razões e das objeções que podem ser alegadas a propósito de cada sentença. Não teve ele a preocupação de apresentar um quadro completo e sistemático das principais posições que têm sido tomadas, ao longo dos séculos, sobre a hipótese teológica de um Papa herege. Ele não se refere, por exemplo, à doutrina conciliarista, que teve entretanto enorme importância no passado, e que embora condenada pela Igreja[3], vem hoje despontando novamente em numerosos escritos progressistas. O grande santo jesuíta também não pôs em relevo o critério lógico segundo o qual ordenou a matéria. Tudo isso cria certa dificuldade para a compreensão de sua classificação, ao mesmo tempo que pode dar azo a mal-entendidos.

A fim de obviar a esses inconvenientes, sem entretanto abandonar a classificação de São Roberto Bellarmino, apresentamos desde já um quadro sinóptico das diversas sentenças sobre a hipótese de um Papa herege. Esquematizando a matéria segundo um critério lógico, procuramos dar uma visão global do assunto e encaixar as cinco sentenças, que depois analisaremos, no conjunto sistemático em que devem ser consideradas.

---

[1] Ver, por exemplo: **Wernz-Vidal**, "*Ius Can.*", tom. II, pp. 517 ss.; Cocchi, "*Comment. in Codicem...*", vol. III, pp. 25-26; **Regatillo**, "*Inst. Juris Canonici*", vol. I, p. 299.
Outros adotam a classificação de São Roberto Bellarmino, embora nela introduzam pequenas alterações: **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, pp. 654 ss.; **Sipos**, "*Ench. Iuris Can.*", p. 156, item d.

[2] "*De Romano Pontifice*", lib. II, cap. XXX. - Não consideramos, aqui, observações que São Roberto Bellarmino faz sobre o assunto em outras passagens de seus escritos.

[3] Ver **Denz.-Sch.**, índice sistemático, item G4db.

NOTAS DO QUADRO SINÓPTICO DAS PÁGINAS 5-6

(*) Como já notamos, referimo-nos aqui apenas à classificação apresentada por ***São Roberto Bellarmino*** *em "De Romano Pontifice", lib. II, cap. XXX.*

(**) Os autores assinalados com dois asteriscos julgam mais provável que o Papa não possa cair em heresia, mas não consideram certa essa sentença. Por isso, analisam a eventualidade de um Papa tornar-se herege e tomam posição quanto ao problema de sua eventual perda do Pontificado. Não é de estranhar, pois, que os nomes desses autores figurem duas vezes na coluna dos "principais defensores" das diferentes sentenças: entre os adeptos da tese de que o Papa nunca cairá em heresia (primeira sentença da classificação de São Roberto Bellarmino), e entre os que se pronunciam sobre a perda do Pontificado por um Papa herege (segunda a quinta sentenças da classificação de São Roberto Bellarmino). – *Sobre este assunto, ver pp. 24 e 25.*

(***) Em vista do critério adotado para a enunciação das diversas sentenças, torna-se claro que as posições B, B-II e B-II-3 constituem sentenças genéricas, que se especificam nas que se seguem logo abaixo. Assim sendo, não indicamos os seus principais defensores, que obviamente são os mesmos das sentenças seguintes.

QUADRO SINÓPTICO DAS OPINIÕES SOBRE A HIPÓTESE TEOLÓGICA DE UM PAPA HERÉTICO

Enunciado das diversas sentenças	**Posição de cada sentença na classificação de S. R. Bellarmino***	**Principais defensores**	**Observações**	**Índice (pp. deste trabalho em que cada sentença é estudada)**
A. O Papa não pode cair em heresia.	1ª Sentença da classificação de São Roberto Bellarmino.	São Roberto Bellarmino** Suarez** Matthaeucci Bouix** Billot**	Ao expor esta sentença, subdividimos os seus adeptos em 3 grupos (pp. 13-14): **1.** autores segundo os quais esta sentença constitui uma verdade de fé (Matthaeucci); **2.** autores segundo os quais esta sentença é de muito longe a mais provável (Card. Billot); **3.** autores as quais esta sentença parece apenas mais provável que as outras (São Roberto Bellarmino, Suarez).	Capítulo sobre esta sentença (11-29); Card. Billot (11-13); Suarez (14, 28); São Roberto Bellarmino (28); Salaverri (28-29); refutação com base na Escritura e na Tradição (15-26); não seguimos esta sentença (61).
B. Teologicamente, não se pode excluir a hipótese de um Papa herege.	Referida por São Roberto Bellarmino ao dizer que a 1ª sentença não é certa.	Ver itens seguintes***		Exposição remissiva (30).
I. Em razão de sua heresia, o Papa nunca perde o Pontificado.	3ª sentença da classificação de São Roberto Bellarmino.	Bouix**	Dos 136 autores cujas posições sobre a hipótese de um Papa herege examinamos, o único defensor desta sentença é Bouix.	Capítulo sobre esta sentença (34-40); não seguimos esta sentença (61 ss.).
II. O Papa herege perde o Pontificado.	Exposta por São Roberto Bellarmino juntamente com a 4ª sentença.	Ver itens seguintes***		São Roberto Bellarmino (48 ss.); objeções Bouix (34 ss.); seguimos esta sentença (61).
1) Perde assim que cai em heresia interna, isto é, antes de sua manifestá-la externamente.	2ª sentença da classificação de São Roberto Bellarmino.	Torquemada	Sentença hoje abandonada pelos teólogos.	Capítulo sobre esta sentença (30-33); sentença abandonada (32-33).

Enunciado das diversas sentenças	Seu lugar na classificação de São Roberto Bellarmino*	Principais defensores	Observações	Índice (pp. deste trabalho em que cada sentença é estudada)
2) Perde quando sua heresia se torna manifesta.	5ª sentença da classificação de São Roberto Bellarmino.	São Roberto Bellarmino** Billot** Cano	Ao expor esta sentença subdividimos os seus adeptos em 3 grupos (pp. 58-60): **1.** autores que entendem por "manifesta" a heresia apenas exteriorizada; **2.** autores que entendem por "manifesta" a heresia que, além de exteriorizada, chegou ao conhecimento de outrem; **3.** autores que entendem por "manifesta" a heresia que se tornou notória e divulgada de público (Wernz-Vidal). Alguns autores não deixam inteiramente claro a qual dessas 3 escolas se filiam (São Roberto Bellarmino, pp. 59).	Capítulo sobre esta sentença (55-60); São Roberto Bellarmino (55-56); Pietro Ballerini (56-58); subdivisão (58-60); apreciação (60); seguimos esta sentença, abraçando a subdivisão n.º 3 (61-68).
3) Perde apenas quando intervém uma declaração de sua heresia por um concílio, pelos cardeais, por grupos de bispos, etc.	Exposta por São Roberto Bellarmino juntamente com a 4ª sentença.	Ver itens seguintes***		Exposição e refutação por São Roberto Bellarmino (48-54); não seguimos esta sentença (66-67).
a) Essa declaração será uma deposição propriamente dita.	São Roberto Bellarmino não enumera esta sentença, por ser herética.	Conciliaristas: Gerson, Pierre D'Ailly, etc.	Sob a forma de um neoconciliarismo, esta sentença vem despontando em numerosos escritos progressistas.	Sentença condenada pela Igreja (41, nota 1); neoconciliarismo (42, nota 1).
b) Essa declaração não será uma deposição, propriamente dita, mas mero ato declaratório da perda do pontificado pelo Papa herege.	4ª sentença da classificação de São Roberto Bellarmino.	Caietano Suarez**	Sobre quem deveriam fazer essa declaração, ver a passagem de Suarez que citamos às pp. 46-47.	Capítulo sobre esta sentença (41-54); Suarez (41-48); refutação por São Roberto Bellarmino (48-54); não seguimos esta sentença (66-67).

CAPÍTULO II

PRIMEIRA SENTENÇA: DEUS NUNCA PERMITIRÁ QUE O PAPA CAIA EM HERESIA

Os defensores desta primeira sentença julgam, com base tanto em argumentos de razão quanto na Escritura e na Tradição, que Nosso Senhor nunca permitirá que algum sucessor de São Pedro venha a desfalecer na fé.

O primeiro propugnador desta sentença parece ter sido Aberto Pighi, teólogo holandês do século XVI, em sua obra "*Hierarchiae Ecclesiasticae Assertio*".

Desde então, numerosos autores têm adotado esta posição. Os mais expressivos dentre ele, pela autoridade de que gozam e pela atenção que dedicaram à matéria, são: Suarez, São Roberto Bellarmino, o Card. Billot e o canonista francês do século XIX, D. Bouix.

Eis como o Card. Billot defende sua posição:

"Admitida a hipótese de que o Papa se tornasse notoriamente herético, dever-se-ia conceder, sem hesitação, que ele perderia "*ipso facto*" o poder pontifício, **dado que por vontade própria se teria colocado fora do corpo da Igreja, tornando-se infiel** (...).
Eu disse: "admitida a hipótese". Mas afigura-se de longe mais provável que essa hipótese seja mera hipótese, nunca redutível a ato, em virtude do que diz São Lucas (22, 32): "Roguei por ti, para que a tua fé não desfaleça; e tu, uma vez convertido, confirma os teus irmãos". Que isso deve ser entendido de São Pedro e de todos os seus sucessores, é o que atesta a voz da Tradição, e o demonstraremos "*ex professo*" adiante, ao tratar do magistério infalível do Pontífice Romano. Desde já consideramos isso como absolutamente certo. Ora, ainda que essas palavras do Evangelho digam respeito principalmente ao pontífice enquanto pessoa pública que ensina "*ex cathedra*", deve-se afirmar que elas se estendem, por certa necessidade, também à pessoa privada do pontífice no que se refere à sua preservação a heresia. Ao pontífice, com efeito, foi atribuído o múnus ordinário de confirmar os demais na fé. Por essa razão, Cristo - que por sua dignidade é em tudo atendido - pede para ele o dom da fé indefectível. Mas em favor de quem - pergunto - é feito esse pedido? De uma pessoa real e viva, incumbida de confirmar os demais? Ou porventura se dirá que é indefectível a fé daquele que não pode errar ao estabelecer o que os outros devem crer, mas pessoalmente pode naufragar na fé? E - observe-se - ainda que o Pontífice, caindo em heresia notória, perdesse "*ipso facto*" o pontificado, no entanto logicamente incidiria em heresia antes de perder o cargo; assim sendo, a defectibilidade na fé coexistiria com o múnus de confirmar seus irmãos, o que a promessa de Cristo parece excluir de modo absoluto. - Mais ainda: se, considerada a Providência de Deus, não pode acontecer que o Pontífice incorra em heresia oculta ou meramente interna, muito menos poderá ele incorrer em heresia externa e notória, pois esta traria consigo males ainda muitíssimo mais graves. Ora, a ordem estabelecida por Deus exige absolutamente que, como pessoa particular, o Sumo Pontífice não possa ser herege, nem sequer perdendo a fé apenas interiormente. "Pois - escreve São Roberto Bellarmino ('De Rom. Pont.', lib. IV, c. 6) o Pontífice não só não deve nem pregar a heresia, mas também deve sempre ensinar a verdade, e sem dúvida o fará, dado que o Senhor lhe ordenou que confirme seus irmãos. Mas como, pergunto, o Pontífice herético confirmará os seus irmãos na fé e pregará sempre a fé verdadeira? Deus pode, sem dúvida, arrancar do coração herético a confissão da verdadeira fé, como outrora fez falar a mula de Balaão. Mas isso seria algo de violento e de não conforme com o modo de proceder da Providência divina, que dispõe todas as coisas com suavidade"[1]. - Finalmente, verificada a hipótese de um Pontífice

---

[1] Pelas razões adiante expostas (especialmente às pp. 8-15 e 30), não nos parece que o argumento aqui aduzido por **São Roberto Bellarmino** e pelo **Cardeal Billot** demonstre a tese por eles sustentada como a mais provável. Há entretanto nesse argumento um resíduo inegavelmente verdadeiro: a Providência não poderia permitir que a adesão do Papa à heresia fosse fato freqüente e como que habitual. Pelo contrário, tal fato só pode ser admitido como excepcional, caracterizando uma das mais dramáticas e profundas provações a que esteja sujeita a Igreja militante.

que se tornasse notoriamente herege, a Igreja seria lançada em tantas e tais angústias, que já "*a priori*" se pode perceber que Deus nunca permitirá"[1].

A. MATIZES DENTRO DESTA PRIMEIRA SENTENÇA

Entre as posições adotadas pelos defensores desta primeira sentença, existem certas diferenças de matizes, que cumpre pôr em relevo.

Há quem pense que esta sentença constitui verdade de fé. Tal foi, por exemplo, o pensamento de Matthaeuccius, teólogo franciscano falecido em 1722[2].

Outros autores, entre os quais está o Card. Billot, que citamos acima[3], não julgam que esta sentença constitua verdade de fé, mas a qualificam como de longe mais provável, tendendo a extenuar a probabilidade das sentenças opostas.

Outros, finalmente, defendem esta posição de modo ainda menos rígido. É o caso de Suarez e de São Roberto Bellarmino. Não lhes parece que a passagem de São Lucas (22, 32) seja decisiva, ao passo que, segundo eles, certos documentos da Tradição, que admitem a hipótese do Papa herege, têm valor maior do que lhes atribui, por exemplo, o Card. Billot.

Notemos como já o tom da argumentação de Suarez difere daquele que pudemos observar na citada passagem do Card. Billot:

"Embora muitos[4] sustentem, com verossimilhança (que o Papa pode cair em heresia), a mim no entanto, em poucas palavras, parece mais piedoso e mais provável afirmar que o Papa, como pessoa privada, pode errar por ignorância, mas não com contumácia. Pois embora Deus possa impedir que o Papa herege cause dano à Igreja, no entanto o modo mais suave de agir da Providência faz com que, tendo prometido que o Papa nunca erraria ao definir, Deus em conseqüência providencie para que ele nunca se torne herege. Ademais, o que até agora nunca aconteceu na Igreja deve-se reputar que, por ordem e providência de Deus, não pode acontecer"[5].

B. ARGUMENTOS CONTRÁRIOS A ESTA SENTENÇA

Contra esta primeira sentença pode-se alegar, de um lado, que a citada passagem de São Lucas (22, 32) é em geral aplicada apenas aos ensinamentos pontifícios que envolvem infalibilidade; e, de outro lado, que são numerosos os testemunhos da Tradição em favor da possibilidade de heresia na pessoa do Papa.

---

tomando o próprio exemplo da mula de Balaão, dado por **São Roberto Bellarmino** e por outros seguidores desta primeira sentença, diríamos que a Providência não haveria de permitir que as mulas normal e freqüentemente falassem - mas uma mula, a de Balaão, falou.

[1] **Billot**, "*Tractatus de Ecclesia Christi*", 1909, tomus I, pp. 617-618.

Também este último argumento apresentado pelo cardeal Billot não parece concluir. Nosso Senhor, que permitiu à malícia dos homens atentar contra sua própria Pessoa, a ponto de levá-Lo a morrer numa cruz, não poderá permitir que a ingratidão e a maldade dos homens sujeitem a Santa Igreja a uma nova "*Via Crucis*"? Que isso poderia dar-se sem ruptura da promessa de assistência divina, é óbvio e foi mesmo prefigurado no fato de que durante a Paixão não se quebrou osso algum do Corpo sagrado de nosso Redentor.

[2] Ver **Ferraris**, "*Prompta Bibl.*", verbete "Papa", col. 1843, n.º 65; col. 1845.

Essa passagem de Ferraris é reproduzida por **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, p. 658. A citada afirmação de **Matthaeuccius** encontra-se em Controv. VII, c. I, n.º 7.

[3] Ver pp. 7-8.

[4] Neste ponto, **Suarez** remete a **São Roberto Bellarmino**, "*De Summo Pont.*", lib. 4, cap. 7.

[5] **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI, n.º 11, p. 319. - Também não nos parece que este últimos tempos, por exemplo, Nosso Senhor profetizou acontecimentos terríveis (ver Mat. 24, 1-41; Marc. 13,1-31; Luc. 21, 5-33), que sob numerosos aspectos não terão tido precedentes em toda a História.

1. Sagrada Escritura

Quanto ao sentido exato do texto de São Lucas, numerosos teólogos sustentam que para o cumprimento da promessa de Nosso Senhor basta que inexistam erros nos documentos infalíveis. Assim, concluem não haver razão suficiente para julgar que a confirmação dos irmãos postule também a indefectibilidade da fé do Papa como pessoa privada. Eis como Palmieri, por exemplo[1], expõe esse argumento:

"(...) não é necessário que a fé indefectível seja na realidade distinta da confirmação dos irmãos, mas basta que se distinga pela razão. Pois se a pregação da fé autêntica e solene é infalível, pode confirmar os irmãos; por isso, uma única é a fé infalível e a que confirma; sendo infalível, goza ela também do poder de confirmar. A indefectibilidade do Pontífice na fé foi pedida para que ele confirmasse os seus irmãos; logo, das palavras de Cristo só se pode inferir como necessária aquela indefectibilidade que é necessária e suficiente para a consecução desse fim; e tal é a infalibilidade da pregação autêntica"[2].

2. Tradição

Quanto aos documentos da Tradição que admitem a possibilidade de queda do Papa em heresia, indicamos aqui alguns deles.

a) Documentos referentes ao Papa Honório. Não existem provas históricas que autorizem a afirmar que o Papa Honório I tenha sido herege; é certo entretanto que suas cartas ao Patriarca Sérgio favoreceram a heresia monotelita (segundo a qual em Nosso Senhor há somente uma vontade). Como se trata de favorecimento de heresia por um Papa, e não de heresia propriamente dita, o caso de Papa Honório não diz respeito ao nosso assunto de modo direto.

É-nos importante contudo observar que esse caso, mais talvez do que outros análogos que a História registra, deu ocasião a que Papas, Concílios, Santos Bispos e teólogos manifestassem sua convicção de que não repugna teologicamente a hipótese de queda do Papa em heresia. Assim sendo, apresentamos a seguir tanto documentos que admitem diretamente a possibilidade de um Pontífice herege, quanto outros que só a admitem de modo indireto. Neste segundo caso estão, por exemplo, os documentos que revelam ter-se suspeitado positivamente da ortodoxia do Papa. Como é evidente, tal suspeita seria vã e absurda para quem julgasse impossível a defecção do Romano Pontífice na fé. Incluem-se também neste segundo caso as acusações de favorecimento de heresia, quando pelos termos em que estão formuladas, ou por outras circunstâncias, tornam provável que na realidade se tenha pelo menos suspeitado positivamente que o Papa fosse herege.

- O III Concílio de Constantinopla, VI Ecumênico, declara que analisou epístolas dogmáticas do Patriarca Sérgio, bem como uma carta escrita por Honório I ao mesmo Patriarca. E prossegue: "tendo verificado estarem elas em inteiro desacordo com os dogmas apostólicos e as definições dos santos concílios e de todos os Padres dignos de aprovação, e pelo contrário seguirem as falsas doutrinas dos hereges, nós as rejeitamos de modo absoluto e as execramos como nocivas às almas"[3].

Depois de anatematizar os principais heresiarcas monotelitas[4], o Concílio condena Honório:

"Julgamos que, juntamente com esses, foi lançado fora da Santa e Católica Igreja de Deus, e anatematizado, também Honório, outrora Papa de Roma, pois verificamos, por seus escritos

---

[1] No mesmo sentido pronunciam-se: **Van Laak**, "*Inst. Theol. Fund. Repert*.", I, pp. 508-509; **Straub**, "*De Eccl. Christi*", II, n.º 1068, pp. 479-480 (referido por Van Laak, op. cit., pp. 508-509); **Dublanchy**, "*Dict. de Theol. Cath*.", verbete "*Infaill. du Pape*", col. 1717.
[2] **Palmieri**, "*Tract. de Rom. Pont*.", pp. 631-632.
[3] **Denz.-Sch**. 550.
[4] **Denz.-Sch**. 551.

enviados a Sérgio, que em tudo seguiu o pensamento deste último e confirmou seus princípios ímpios”[1].

- Condenando Honório como favorecedor de heresia, o Papa São Leão II (+ 683) escreveu:

“Anatematizamos também os inventores do novo erro: Teodoro, Bispo de Pharan, Ciro de Alexandria, Sérgio, Pirro (...) e também Honório, que não ilustrou esta Igreja apostólica com a doutrina da tradição apostólica, mas permitiu, por uma traição sacrílega, que fosse maculada a fé imaculada”[2].

Em carta aos Bispos da Espanha, o mesmo São Leão II declara que Honório foi condenado porque:

“(...) não extinguiu, como convinha à sua autoridade Apostólica, a chama incipiente da heresia, mas a fomentou por sua negligência”[3].

E em carta a Ervígio, rei da Espanha, São Leão II repetiu que, com os heresiarcas citados, foi condenado:

“(...) Honório de Roma, que consentiu em que fosse maculada a fé imaculada da tradição apostólica, que recebera de seus predecessores”[4].

- Ainda sobre o caso do Papa Honório, R. Bäumer escreve:

“A seguir, essa condenação (de Honório) pelo VI Concílio Ecumênico) foi renovada pelos Sínodos “*in Trullo*” de 692 (Mansi, 11, 938), pelo sétimo Concílio geral (Mansi, 13, 377) e pelo oitavo (Mansi, 16, 181). Leão II, que aceitou a decisão do sexto Concílio geral, atenuou a falta de Honório (...). O relato da condenação de Honório entrou mesmo no “*Liber Diurnus*”. Cada Papa que acabava de ser eleito devia condenar os autores da nova heresia, “juntamente com Honório, que favoreceu os erros deles”. O próprio “*Liber Pontificalis*” e o breviário romano mencionavam a condenação, no segundo noturno da festa do Papa São Leão II (...)”[5].

- Tem todo fundamento histórico, pois, a afirmação de V. Mondello, segundo a qual uma tradição já sólida no século VIII dizia que “o Papa herético pode ser julgado pelo Concílio[6].

- Dentre os documentos escritos a propósito do caso do Papa Honório, nenhum goza talvez de tanta importância para o nosso tema quanto a passagem citada a seguir, extraída de um discurso do Papa Adriano II ao VIII Concílio Ecumênico. Como veremos, qualquer que seja o juízo que se faça sobre o caso de Honório I, temos aqui uma declaração pontifícia que admite a eventualidade de um Papa cair em heresia[7]. Eis as palavras de Adriano II, pronunciadas na segunda metade do século IX, isto é, mais de dois séculos após a morte de Honório:

“Lemos que o Pontífice Romano sempre julgou os chefes de todas as igrejas (isto é, os Patriarcas e Bispos); mas não lemos que jamais alguém o tenha julgado. É verdade que, depois de morto, Honório foi anatematizado pelos orientais; mas deve-se recordar que ele foi acusado de heresia, único crime que torna legítima a resistência dos inferiores aos superiores, bem como a rejeição de suas doutrinas perniciosas”[8].

---

[1] **Denz.-Sch**. 552. - Os termos dessa condenação autorizariam a supor que o concílio tenha anatematizado Honório como herege. Não e esse entretanto o sentido geralmente atribuído ao documento. Ademais, o Papa **São Leão II**, que aprovou o III Concílio de Constantinopla, em outros escritos condenou Honório apenas como favorecedor de heresia (a seguir apresentamos tais pronunciamentos de São Leão II, para completar a documentação sobre este ponto.
Citamos aqui essas passagens do VI Concílio Ecumênico e de São Leão II nos termos das observações feitas à p. 16, início do item 2a.

[2] **Denz.-Sch**. 563.

[3] **Denz.-Sch**. 561º.

[4] **Denz.-Sch**. 561º

[5] **H. Baeumer**, verbete “*Honorius I*”, in “*Lexikon fuer theologie und Kirche*”, 1961 - citado por **Hans Kueng**, “*Structures*...”, pp. 304-305.

[6] V. **Mondello**, “*La Dottrina del Gaetano*...”, p. 25; ver também p. 164 - O autor reproduz, nesses tópicos, afirmação feita por **V. Martin** em sua obra “*Les Origines du Gallicanisme*”, tom. II, cap. I, pp. 12-13.
Como é patente, o termo “julgado” não indica necessariamente, nessa passagem de V. Mondello, que o Concílio possa emitir um verdadeiro “julgamento” sobre o Papa. Mas no contexto o termo significa, segundo os autores tradicionais, que o Concílio pode pronunciar-se sobre quem foi Papa e deixou de o ser por ter incidido em heresia. - Explanamos esse problema mais pormenorizadamente às pp. 21 (nota 1) e 32 (item 5 e nota 10).

[7] À p. 14 citamos um comentário nesse sentido, de **São Roberto Bellarmino**, ao texto aqui referido.

[8] **Adriano II**, alloc. III lecta in Conc. VIII, Act. 7 - citado por **Billot**, “*Tract. de Eccl. Christi*”, tom. I, p. 619 - Ver também **Hefele-Leclercq**, tome V, pp. 471-472.

b) Durante o Pontificado de Pascoal II (1099-1118), a questão das investiduras abalou uma vez mais a Cristandade. O Imperador Henrique V, tendo aprisionado o Papa, dele extorquiu concessões e promessas inconciliáveis com a doutrina católica. Recuperando a liberdade, Pascoal II hesitou por muito tempo em desfazer os atos que praticara mediante coação. Embora advertido repetidas vezes por Santos, Cardeais e Bispos, sua retratação e a esperada excomunhão do Imperador eram sempre por ele postergadas. Começou então a erguer-se em toda a Igreja um murmúrio contra o Papa, qualificando-o de suspeito de heresia e conjurando-o atrás sob pena de perder o Pontificado.

Citamos aqui alguns fatos e documentos da luta que Santos, Cardeais e Bispos moveram contra Pascoal II. Ver-se-á, assim, que a teologia da época admitia a hipótese de um Papa herege e julgava que este, em razão de tal delito, perderia o Pontificado[1].

- São Bruno, Bispo de Segni e Abade de Monte cassino, estava à testa do movimento contrário a Pascoal II na Itália. Não se possui nenhum documento em que ele tenha declarado de modo insofismável que julgava o Papa suspeito de heresia. No entanto, é essa a acusação que suas cartas e seus atos insinuam inequivocamente.

A Pascoal II, ele escreveu: "(...) Eu vos estimo como a meu pai e senhor (...). Devo amar-vos; porém devo amar mais ainda Àquele que criou a vós e a mim. (...) Eu não louvo o pacto (assinado pelo Papa), tão horrendo, tão violento, feito com tanta traição, e tão contrário a toda piedade e religião. (...) Temos os Cânones; temos as constituições dos Santos Padres, desde os tempos dos Apóstolos até vós. (...) Os Apóstolos condenam e expulsam da comunhão dos fiéis todos aqueles que obtêm cargos na Igreja através do poder secular. (...) Esta determinação dos Apóstolos (...) é santa, é católica, e quem quer que a ela contradiga, não é católico. Pois somente são católicos os que não se opõem à fé e à doutrina da Igreja católica. E, pelo contrário, são hereges os que se opõem obstinadamente à fé e à doutrina da Igreja católica. (...)"[2].

Em outra carta, São Bruno frisa que só considera hereges os que negam os princípios católicos sobre a questão das investiduras, e não os que na ordem concreta, pressionados pelas circunstâncias, agem em desacordo com a doutrina verdadeira[3]. - A ressalva não é entretanto suficiente para eximir Pascoal II. da suspeição de heresia, uma vez que este, mesmo cessada a coação, se recusava a reparar o mal praticado.

O Papa deu-se bem conta de que São Bruno não afastava a hipótese de declará-lo destituído, pois resolveu depor o Santo do influente cargo de Abade de Montecassino, sob a seguinte alegação:

"A não ser que eu o afaste da direção do Mosteiro, ele com os seus argumentos tirará de mim o governo da Igreja"[4].

E quando, afinal, o Papa se retratou, diante de um Sínodo reunido em Roma para examinar a questão, São Bruno de Segni exclamou:

"Deus seja louvado! Pois eis que o próprio Papa condena esse pretenso privilégio (sobre a investiduras pelo poder temporal), que é herético"[5].

Com essa frase, São Bruno pela primeira vez dava a entender publicamente o quanto suspeitava da ortodoxia de Pascoal II. Diante disso seus inimigos protestaram energicamente; entre eles sobressaía o Abade de Cluny, Jean de Gaete, "o qual - lemos em Hefele-Leclercq - não queria permitir que se acusasse o Papa de heresia"[6]

- São Bruno de Segni não foi o único Santo da época que admitiu a possibilidade de heresia em Pascoal II. Em 1112, o Arcebispo Guido de Vienne, futuro Papa Calisto II, convocou um Sínodo provincial, a que compareceram, entre outros Bispos, Santo Hugo de Grenoble e São Godofredo de

---

[1] Neste caso, como no do Papa Honório, não é nosso objetivo tomar posição quanto à questão histórica. Queremos apenas mostrar que teólogos de peso admitiram a possibilidade de heresia na pessoa do Sumo Pontífice.

[2] Carta de **São Bruno de Segni** a Pascoal II, escrita em 1111 - **P.L.**, tom. 163, col. 463. Ver também: **Baronius**, "*Annales*", ad ann. 1111, n.º 30, p. 228; **Hefele-Leclercq**, tom. V, part. I, p. 530.

[3] Carta aos Bispos e Cardeais: **P.L.**, tom. 165, col. 1139. - Ver ainda a carta de **São Bruno** ao Bispo de Oporto: P.L., tom. 165, col. 1139, citada também por Baronius, "*Annales*", ad ann. 1111, n.º 31, p. 228.

[4] Citado por **Baronius**, "*Annales*", ad ann. 1111, n.º 32, p. 228. Ver também: **Hefele-Leclercq**, tom. V, part. I, p. 530; **Rohrbacher**, "*Hist. Univ. de l'Egl. Cath*.", tome XV, p. 130.

[5] Citado por **Hefele-Leclercq**, tom. V, part. I, p. 555.

[6] **Hefele-Leclercq**, tom. V, part. I, p. 555.

Amiens. Com a aprovação desses dois Santos, o Sínodo revogou os decretos arrancados pelo Imperador ao Papa e enviou a este último uma carta onde lemos:

"Se, como absolutamente não cremos, escolherdes uma outra via, e vos negardes a confirmar as decisões de nossa paternidade, valha-nos Deus, pois assim nos estareis afastando de vossa obediência"[1].

Essas palavras contêm uma ameaça de ruptura com Pascoal II, só explicável pelo fato de que no espírito dos Bispos reunidos em Vienne se conjugavam três noções: em primeiro lugar, estavam eles convencidos de que constituíra heresia negar a doutrina da Igreja sobre as investiduras; em segundo lugar, suspeitavam que o Papa houvesse abraçado essa heresia; e, em terceiro lugar, consideravam que um Papa eventualmente herege perderia o cargo, não mais devendo, portanto, ser obedecido[2]. Essa interpretação é confirmada, de modo a eliminar qualquer dúvida, pelas cartas escritas na ocasião por Santo Ivo de Chartres, às quais a seguir aludiremos[3].

Depois de narrar os acontecimentos do Sínodo de Vienne, Hefele-Leclercq escreve:

"O resultado foi que, a 20 de outubro desse mesmo ano, o Papa confirmou, numa carta breve e em termos vagos, as decisões tomadas em Vienne, e elogiou o zelo de Guido. Foi o receio de um cisma que levou o Papa a tomar essa atitude"[4].

- Em desabono desse Sínodo provincial de Vienne, poder-se-ia argumentar que um outro Santo, o Bispo Ivo de Chartres, recusou-se a dele participar alegando que a ninguém cabia julgar o Papa[5].

Não pretendemos aqui estudar a História do Sínodo de Vienne. Citamos apenas a fim de mostrar que, na época, dois Santos e um futuro Papa tomaram em relação a Pascoal II uma atitude fundada nos princípios de que pode haver um Papa herege, e de que em tal caso o Pontífice perde o cargo. Portanto, será unicamente sob este ponto de vista que nos ocuparemos em analisar a posição de Santo Ivo de Chartres.

Também ele era contrário às concessões feitas por Pascoal II ao Imperador. Dizia que o Papa deveria ser advertido e exortado pelos Bispos, a fim de que reparasse o mal praticado. Divergia porém do Sínodo de Vienne, porque não considerava que a atitude do Papa na questão das investiduras envolvesse heresia[6]. Afirmava, em conseqüência, que Pascoal II não poderia ser submetido ao juízo dos homens, por mais graves que houvesse sido suas fraquezas. No entanto, Santo Ivo reconhecia explicitamente em sua carta - o que constitui para nós mais um testemunho importante sobre a possibilidade de defecção do Papa na fé - que o Pontífice eventualmente herege perderia o cargo. Eis suas palavras:

---

[1] "Citado por **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, p. 650 - Ver também: **Hefele-Leclercq**, tom. V, part. I, p. 536; **Rohrbacher**, "*Hist. Univ. de l'Egl. Cath*.", tome XV, p. 61.

[2] No mesmo sentido, pronunciou-se **Geoffroi, Abade-Cardeal de Vendôme**: ver **Rohrbacher**, "*Hist. Univ. de l'Egl. Cath*.", tome XV, pp. 63-64.

[3] Cartas citadas nesta mesma página.

[4] **Hefele-Leclercq**, tom. V, part. I, pp. 536-537.

[5] Ver: **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, pp. 650-651; **Rohrbacher**, "*Hist. Univ. de l'Egl. Cath*.", tom XV, pp. 61-63.

Santo Ivo de Chartres, que tomou tal decisão juntamente com outros Bispos, explica sua atitude em carta endereçada ao Arcebispo de Lion (**P.L.**, 162, 238 ss.).

[6] Segundo parece, essa disputa que dividia até mesmo os Santos que se opunham a Pascoal II, originava-se de certa confusão que pairava em torno do conceito de herege. Uns diziam que, como o Papa não afirmara a heresia, não era herege. Outros sustentavam que, tendo agido de modo contrário a um dogma definido, ele era herege.

A teologia posterior esclareceu melhor o princípio de que é possível incidir em heresia não só negando explicitamente um dogma, mas também praticando atos que revelem de modo inequívoco um espírito herético (desenvolvemos esse tema no artigo "Atos, gestos, atitudes e omissões podem caracterizar o herege", em "Catolicismo", n.º 204, dezembro de 1967).

Portanto, Santo Ivo tinha razão ao sustentar que pelo mero fato de agir de forma oposta a um dogma, Pascoal II não se tornava herege. Mas, por seus escritos, não se vê que ele tenha considerado o outro aspecto da questão: o agir continuamente num sentido contrário a um dogma pode ser suficiente para caracterizar o herege.

E, por seu lado, os Bispos reunidos em Vienne estavam com a razão ao dizerem que é possível cair em heresia não apenas por palavras, mas também por atos; mas não consta que eles tenham tido em vista que semelhantes atos só caracterizam o herege quando, considerados em todas as suas circunstâncias, revelam de modo inequívoco um espírito herético. A simples pusilanimidade, por exemplo, ainda que continuada, não constitui heresia. Tal teria sido, segundo os historiadores em geral admitem, o caso de Pascoal II.

"(...) não queremos privar as chaves principais da Igreja (isto é, o Papa) de seu poder, qualquer que seja a pessoa colocada na Sé de Pedro, a menos que se afaste manifestamente da verdade evangélica"[1].

Portanto, a atitude tomada por Santo Ivo de Chartres não se opõe, sob o ponto de vista que no momento nos ocupa, à de São Godofredo de Amiens e Santo Hugo de Grenoble; mas, pelo contrário, a corrobora[2].

c) De Graciano a nossos dias. No "*Decretum*" de Graciano figura o seguinte cânon, atribuído a São Bonifácio mártir:

"Nenhum mortal terá a presunção de argüir o Papa de culpa, pois, incumbido de julgar a todos, por ninguém deve ser ele julgado, a menos que se afaste da fé"[3].

No "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", Dublanchy fornece alguns dados expressivos sobre a influência desse cânon na fixação do pensamento medieval a respeito da questão do Papa herege:

"Encontra-se no "*Decretum*" de Graciano essa asserção atribuída ao São Bonifácio, Arcebispo de Mogúncia, e já citada como dele pelo Cardeal Deusdedit (+ 1087) e por Santo Ivo de Chartres, "*Decretum*", V, 23 (...).
Depois de Graciano, essa mesma doutrina se encontra até nos partidários mais convictos dos privilégios pontifícios. Inocêncio III a ela se refere num de seus sermões (...). Em geral os grandes teólogos escolásticos não deram atenção a essa hipótese; mas os canonistas dos séculos XII e XIII conhecem e comentam o texto de Graciano. Todos admitem sem dificuldade que o Papa pode cair em heresia, como e qualquer outra falta grave. eles se preocupam apenas em investigar porque e em que condições pode ele, nesse caso, ser julgado pela Igreja"[4].

- Trecho de sermão do Papa Inocêncio III:

"A fé é para mim a tal ponto necessária que, tendo a Deus como meu único juiz quanto aos demais pecados, no entanto somente pelo pecado que cometesse em matéria de fé, poderia eu ser julgado pela Igreja"[5].

- Compreende-se pois quanta razão tem V. Mondello para escrever:

"Não poucos na Idade Média admitiam que o Papa herege poderia ser julgado[6] pelo Concílio; podemos até dizer que era doutrina comuníssima naquele tempo, mesmo entre os próprios defensores do Papa"[7].

- Para mostrar que a Tradição fornece razões de peso contra a primeira sentença enumerada por São Roberto Bellarmino - de acordo com a qual um Papa não poderia tornar-se herege - cremos que não é aqui necessário estender nossas indagações aos séculos posteriores. Com efeito, nos capítulos seguintes aduziremos muitos documentos dos últimos seis séculos, de modo que seria supérfluo indicá-los desde já.

---

[1] **P.L.**, tom. 162, col. 240.

[2] O "*Decretum*" atribuído a **Santo Ivo de Chartres** contém também uma referência à possibilidade de um Papa herege, como indicamos à p. 13. Não lhe damos especial destaque porque sua autoria é hoje posta em dúvida. É entretanto inegável que a esse "*Decretum*" se reconhece não pequeno valor como expressão do pensamento medieval.

[3] Pars I, dist. 40, cap. 6, cânon "*Si Papa*". - o "*Decretum*" de **Graciano** foi composto na primeira metade do século XII, provavelmente por volta de 1140.

[4] **Dublanchy**, verbete "*Infaillibilité du Pape*", no "*Dict. de Théol. Cath.*", cols. 1714-1715. - Também um outro cânon de **Graciano** é interpretado, por autores como **Caietano** ("*De Comparatione*...", p. 170) e **Suarez** ("*De Fide*", disp. X, cap. VI, n.º 15, p. 320), no sentido de que declara o Papa herege privado do cargo. Trata-se do cap. "*Oves*" (C. 13, c. 2, q.7), atribuído ao Papa **Santo Eusébio** (esse cânon seria do **pseudo-Isidoro**, segundo conclui **Bernardi**, "*Gratian. Canon. Genuin*.", pars II, tom. II, cap. 29, p. 138, citado por **Phillips**, "*Du Droit Eccl*.", vol. I, pp. 179-180).

[5] Citado por **Billot**, "*Tract. de Eccl. Christi*", tom. I, pp. 618-619. - Ver também "*Sermo IV in cons. Pont*.", **P.L.** 217, 670. - Embora tais pronunciamentos evidentemente não sejam definições de fé, têm entretanto grande autoridade, por partirem de um Papa que foi defensor intransigente e destemido.

[6] Sobre a acepção não conciliarista do termo "julgado", neste contexto, ver a nota 6 da p. 10.

[7] V. **Mondello**, "*La dottrina del Gaetano*...", p. 25.

C. TRÉPLICA DOS DEFENSORES DESTA SENTENÇA

De que razões se valem os partidários da primeira sentença para fazer frente a semelhante testemunhas da Tradição, e a tantos outros que poderiam ser alegados?

Alguns desses autores, como São Roberto Bellarmino e Suarez, reconhecem liminarmente que tais documentos debilitam a tese da impossibilidade de um Papa herege.

Há todavia quem procure contestar o valor desses documentos. É o caso, por exemplo, do Cardeal Billot[1]. Sustenta ele que a alocução de Adriano II nada prova, uma vez que o Papa Honório na realidade não teria sido herege; contesta a autenticidade do cânon "*Si Papa*" de Graciano; vê nas palavras de Inocêncio III apenas uma hipérbole oratória.

De qualquer forma, entretanto, o Card. Billot não nega - nem poderia negar - que a Igreja tenha sempre deixado em aberto a questão da possibilidade de heresia na pessoa do Papa. Ora, esse fato, só por si, constitui argumento de peso na avaliação dos dados da Tradição. É o que põe em relevo São Roberto Bellarmino na passagem seguinte, em que refuta, com três séculos de antecedência, o seu futuro irmão no cardinalato e na gloriosa milícia inaciana:

"Sobre isso deve-se observar que, embora seja provável que Honório não tenha sido herege, e que o Papa Adriano II, iludido por documentos falsificados do VI Concílio, tenha errado ao julgar Honório como herege, não podemos no entanto negar que Adriano, juntamente com o Sínodo romano e mesmo com todo o VIII Concílio geral, foi de parecer de que em caso de heresia o pontífice romano pode ser julgado"[2].

D. UMA SENTENÇA APENAS PROVÁVEL

Como já observamos em notas breves[3], em geral os partidários desta primeira sentença não se recusam a estudar qual o procedimento a ser adotado caso o Papa incida em heresia. Agem assim porque não consideram sua posição absolutamente certa, mas reconhecem que as demais opiniões gozam pelo menos de probabilidade extrínseca. Isso explica o fato, à primeira vista estranho, de que adeptos desta sentença sejam muitas vezes apontados como partidários, também, de outras.

- Eis como Suarez expõe o seu pensamento sobre esse ponto:

"Parece consentâneo com a suave providência de Deus o nunca permitir que erre contra a fé aquele a quem nunca permitirá que ensine o erro. Por isso se diz que essas duas promessas estão incluídas naquelas palavras "Roguei por ti, ó Pedro, para que a tua fé não desfaleça". Como, entretanto, essa sentença não é geralmente aceita e os Concílios gerais algumas vezes admitiram a referida hipótese (de heresia num Papa), supondo-a assim pelo menos possível, deve-se dizer que, se se fizer herético, o Papa não decairá "*ipso facto*" de sua dignidade, em razão da perda da fé, mas (... etc.)"[4]

- E São Roberto Bellarmino escreve:

"(...) sobre esse assunto há cinco opiniões. A primeira é de Alberto Pighi (Hierarch. Eccles., lib. 4, cap. 8), para quem o Papa não pode ser herege e portanto não pode ser deposto em caso algum. Essa sentença é provável e pode ser defendida com facilidade, como depois mostraremos nos lugar devido. Como, porém, não é certa, e como A OPINIÃO COMUM É EM CONTRÁRIO, é útil examinar que solução dar à questão, caso o Papa possa ser herege"[5].

Sobre o mesmo assunto, é também esclarecedora a passagem seguinte, de um eminente teólogo contemporâneo, o jesuíta espanhol Pe. Joaquim Salaverri:

---

[1] "*Tract. de Eccl. Christi*", tom. I, pp. 618-620. Ver também: **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, pp. 658-659; **Phillips**, "*Du Droit Eccl.*", vol. I, pp. 179-180.
[2] **São Roberto Bellarmino**, "*De Rom. Pont.*", lib. II, cap. 30, p. 418.
[3] Ver nota ao quadro sinóptico na p. 5.
[4] **Suarez**, "*De Legibus*", lib. IV, cap. 7, n.º 10, p. 361. - A seguir, Suarez defende a sua sentença (pp. 21-23).
[5] **São Roberto Bellarmino**, "*De Rom. Pont.*", lib. II, cap. 30, p. 418. - As maiúsculas são nossas.

“Como pessoa privada, pode o Papa cair em heresia? Sobre essa questão os teólogos disputam. A nós ‘parece mais piedoso e mais provável’ admitir que Deus cuidará, por sua Providência, ‘que nunca um Papa seja herege’. Pois esta sentença, sustentada por São Roberto Bellarmino e Suarez, foi também louvada no I Concílio do Vaticano pelo Bispo Zinelli, relator da Fé, nos seguintes termos: ‘Confiados na Providência sobrenatural, julgamos bastante provável que isso nunca aconteça. Mas Deus não falta nas coisas necessárias; portanto, se Ele permitir tão grande mal, não faltarão os meios para remediar tal situação’ (Conc. Vatic., Mansi 52, 1109)”[1].

[1] **Salaverri**, “*De Eccl. Christi*”, p. 718.

CAPÍTULO III

SEGUNDA SENTENÇA : CAINDO EM HERESIA, EMBORA MERAMENTE INTERNA, O PAPA PERDE "*IPSO FACTO*" O PONTIFICADO

Os adeptos desta segunda sentença não excluem, em razão dos argumentos já indicados[1], que o Papa possa tornar-se herege. E, admitindo haver incompatibilidade completa entre a heresia e a jurisdição eclesiástica - sobretudo a jurisdição pontifícia - sustentam que o Papa herege perde "*ipso facto*" o cargo, antes mesmo de exteriorizar a sua heresia.

a) Em favor desta sentença militam diversos argumentos, que Suarez expõe e posteriormente refuta[2]. Depois de mostrar, com base em passagem da Escritura, que a fé é fundamento da Igreja, Suarez escreve:

"Portanto, se a fé é fundamento da Igreja, é também fundamento do Pontificado e da ordem hierárquica da Igreja. Isso se confirma pelo fato de que é essa a razão apresentada para explicar que Cristo tenha pedido a São Pedro uma profissão de fé antes de lhe prometer o Papado (Mat. 16). Segunda confirmação: com freqüência os Padres dizem que quem não tem fé não pode gozar de jurisdição na Igreja: São Cipriano (referido no cap. "*Novatianus*" , 7, q. 1; cap. "*Didicimus*", 24, q. 1), Santo Ambrósio (cap. "*Verbum*", de Poenitentia, q. 1), São Gelásio (c. Achatius, 1) e Alexandre II (cap. "*Audivimus*", 24, q. 1), Santo Agostinho (epist. 48 ad Vicent.; lib. de Pastoribus), Santo Tomás (II-II, q. 39). Terceira confirmação, através de um argumento muito simples: o herege não é membro da Igreja; logo, também não é a cabeça. Ainda: o herege nem sequer deve ser cumprimentado, mas deve ser absolutamente evitado, como ensinam São Paulo (Tit., 3) e São João (II Epist.); muito menos, portanto, deve ser obedecido. Finalmente: o Pontífice herético nega Cristo e a verdadeira Igreja; logo, nega também a si próprio e a seu cargo; logo está por isso mesmo privado desse cargo"[3].

b) As razões que militam contra esta segunda sentença fundamentam-se sobretudo no caráter visível da Igreja, em função do qual é impossível admitir a perda de jurisdição por uma razão de si incognoscível pelos fiéis. Eis como Suarez desenvolve sua argumentação a respeito:

"A perda da fé por heresia meramente interna não acarreta a perda do poder de jurisdição (...). Isso se prova em primeiro lugar pelo fato de que o governo (eclesiástico) se tornaria muito incerto caso o poder dependesse de pensamentos e culpas interiores. Outra prova: dado que a Igreja é visível, cumpre que o seu poder governativo seja a seu modo não de meras cogitações mentais. Esta é uma razão "*a priori*", pois em tal caso a Igreja não retira o poder através de seu direito humano, uma vez que não julga do que é interno, como diremos adiante. E o poder também não é tirado por força do mero direito divino, porque este ou é natural, vale dizer, conatural aos próprios dons sobrenaturais, ou é estabelecido por determinação positiva. O primeiro membro do dilema não pode ser aceito, porque pela própria natureza das coisas não se pode demonstrar uma conexão necessária entre a fé e o poder de jurisdição; e também porque o poder de ordem é ainda mais sobrenatural, e no entanto não se perde, o que constitui verdade de fé, como se expõe mais amplamente no tratado dos Sacramentos em geral, e como ensina São Tomás (II-II, q. 39, a. 3). Portanto, embora a fé seja fundamento da santificação e dos dons que a ela pertencem, não é contudo fundamento dos demais poderes e graças, que são concedidos em benefício dos outros homens. O segundo membro do dilema se elimina com a simples observação de que pela Tradição nem pela Escritura é possível

---

[1]Neste assunto, como é evidente, os argumentos a favor de uma sentença constituem em geral objeções às demais, e vice-versa. Assim sendo, no capítulo dedicado a cada sentença exporemos apenas as razões e as contra-razões que contenham algo de novo.
No presente caso, não é necessário indicar os fundamentos da tese de que o Papa pode tornar-se herege, pois estão eles enunciados nas objeções levantadas contra a sentença anterior (pp. 8-13).

[2] Nos últimos séculos, nenhum autor de que tenhamos notícia defendeu esta sentença. Dentre os antigos, seu principal propugnador foi o **Cardeal Torquemada** (tio do inquisidor de mesmo nome - ver nota 1 da p. 37).

[3] **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI n.º 2, p. 316.

demonstrar a existência desse direito divino-positivo. Finalmente, é consentâneo com a razão que, assim como a jurisdição eclesiástica só é conferida através de alguma ação humana - quer seja esta apenas designativa, isto é, eletiva da pessoa, como no caso do Sumo Pontífice, quer seja colativa do poder, como nos demais casos - assim também não deva ser retirada senão através de alguma ação externa, pois em ambas as situações deve ser guardada a devida proporção, atendendo-se à condição e natureza do homem”[1].

c) Sentença hoje abandonada. Como vimos, esta segunda sentença - da perda do Pontificado por heresia meramente interna - radica-se na tese, hoje abandonada pela maioria dos teólogos, de que mesmo a heresia não exteriorizada determinaria a perda da condição de membro da Igreja[2]. Entre essas duas posições não existe, contudo, um nexo necessário. Assim é que o Card. Journet, embora admitindo que a heresia apenas interna exclui da Igreja[3], propende entretanto para a sentença de que o Papa herege não está “*ipso facto*” destituído[4]. Também Suarez considera que o herege interno deixa de ser membro da Igreja[5],mas exige um ato declaratório para que o Papa herético decaia da sede de Pedro[6].

Em termos mais genéricos, é oportuno observar desde já que, embora exista um nexo íntimo entre a exclusão da Igreja e a perda do Papado, grande número de teólogos não julga entretanto que a primeira determine “*ipso facto*” a segunda[7].

Compreende-se, pois, que tenha sido completamente abandonada pelos teólogos a sentença de acordo com a qual a heresia meramente interna determina a perda do Pontificado.

---

[1] **Suarez**, “*De Legibus*”, lib. IV, cap. VII, n.º 7, p. 360.

[2] As diversas posições dos teólogos sobre o momento em que o herege deixa de ser membro da Igreja, podem ser vistas em **Salaverri**, “*De Eccl. Christi*”, pp. 881-882.

[3] Ver **Journet**, “*L’Eglise...*”, vol. II, p. 575, nota 3; p. 821, nota 3; p. 1064 (onde cita um tópico da Bula “*Ineffabilis Deus*”, de Pio IX).

[4] Ver **Journet**, “*L’Eglise...*”, vol. II, p. 821, nota 3.

[5] Ver **Salaverri**, “*De Eccl. Christi*”, p. 881.

[6] Ver texto de **Suarez** que citamos às pp. 21-23.)

[7] Ver as considerações que, a esse propósito, fazem **Suarez** (pp. 21-23) e **São Roberto Bellarmino** (p. 27).

CAPÍTULO IV

TERCEIRA SENTENÇA: AINDA QUE CAIA EM HERESIA NOTÓRIA, O PAPA NUNCA PERDE O PONTIFICADO

Esta terceira sentença - que São Roberto Bellarmino qualifica de "muito improvável"[1] - é defendida por um único teólogo, dentre os 136 antigos e modernos cuja posição sobre a matéria pudemos verificar. Trata-se do canonista francês D. Bouix (+ 1870), que argumenta nos seguintes termos[2]:

"Não há razão suficiente para pensar que Cristo tenha determinado que o Papa herético possa ser deposto. A razão alegável em favor dessa deposição seria o enorme mal que adviria para a Igreja caso tal Papa não fosse destituído. Ora, essa razão não vale: pois, de um lado, o Papa herege não constitui um mal tão grande que necessariamente leve a Igreja à ruína e à destruição[3]; e, de outro lado, a deposição seria um remédio muito pior que o próprio mal[4].

Em primeiro lugar, portanto, dissemos que a heresia papal de que aqui se trata não constitui um mal tão grave que necessariamente obrigue a pensar que Cristo desejaria a deposição de tal Pontífice. Trata-se, com efeito, de heresia exclusivamente privada[5], isto é, professada pelo Pontífice Pontífice não enquanto Pastor da Igreja e em seus decretos e atos papais, mas somente enquanto doutor privado e apenas em seus ditos e escritos particulares. Ora, desde que o Papa ensine a verdadeira fé sempre que definir e se pronunciar como Pontífice, os fiéis estarão suficientemente seguros, ainda que seja sabido, ao mesmo tempo, que o próprio Papa adere privadamente a alguma heresia. Com facilidade todos compreenderiam que seria destituída de autoridade a sentença propugnada pelo Papa como doutor privado, e que só se lhe deveria obedecer quando definisse e impusesse verdades de fé oficialmente e com a autoridade pontifícia. Se alguém, apesar disso, insistir em que a heresia privada do Papa poderia ser a tal ponto nociva que Cristo não poderia deixar sua Igreja sem remédio contra tão grande mal[6], respondemos que também nós mais provavelmente pensamos assim; mas como remédio apontamos a especial Providência de Cristo para que o Papa não caia em heresia, nem mesmo enquanto doutor privado. Negamos absolutamente, contudo, que Cristo tenha podido estabelecer como remédio a deposição do Papa.

Pois - é essa nossa segunda asserção - semelhante remédio seria pior de que o próprio mal. Com efeito, ou se supõe que essa deposição seria realizada por Cristo mesmo, assim que o Papa fosse declarado herege pelo Concílio geral, conforme a doutrina de Suarez, ou se supõe que seria realizada em virtude da autoridade do próprio Concílio geral. Ora, em ambos os casos o mal seria agravado, e não sanado. Pois a doutrina segundo a qual Cristo mesmo deporia o Papa herege assim

[1] "*De Rom. Pont.*", lib. II, cap. 30, p. 418.

[2] Como se verá pelas páginas que seguem, **Bouix** julga mais provável que o Papa não possa cair em heresia; mas, admitida a hipótese de tal queda, sustenta que o Pontífice conservaria o cargo. - Note-se também que **Bouix** afirma explicitamente que diante de um Papa herege os fiéis não deveriam permanecer inertes, mas sim resistir às suas determinações iníquas. (Sobre o direito de resistência, mesmo pública, a decisões da autoridade eclesiástica, ver pp. 53 ss.).

[3] Bouix argumenta aqui de modo hiperbólico. Nunca autor algum disse que a Igreja seria necessariamente levada "à ruína e à destruição" caso o Papa herege conserve o Pontificado. O que constitui sentença comum - que **Bouix** parece subestimar ou mesmo negar - é que a permanência de tal Papa no cargo acarretaria males enormes para a Igreja e a salvação das almas, pois a heresia "alastra-se como o câncer" (II Tim. 2, 17 - ver também o comentário de **Suarez** a essa passagem, por nós citado às pp. 22-23) e, uma vez eventualmente instalada na Sé de Pedro, constituiria "um perigo para a fé (...) iminente e entre todos gravíssimo" (**Pietro Ballerini**, texto que citamos às pp. 27-28).

[4] A principal razão alegável contra a permanência do Papa herege no cargo não é o mal que daí adviria para a Igreja, mas é a incompatibilidade existente entre a heresia e a jurisdição eclesiástica, como expomos às pp. 30-31. Ver também as exposições que a esse respeito fazem **São Roberto Bellarmino** (p. 27) e **Pietro Ballerini** (pp. 27-28).Quanto à afirmação de que a perda do Pontificado pelo Papa herege acarretaria males maiores do que sua permanência no cargo, ver a nota 3 da p. 21.

[5] Nesta passagem, Bouix não considera todas as hipóteses possíveis. Diz ele que se trata de heresia exclusivamente privada, uma vez que o Papa não erra quando define e impõe verdades de fé. Ora, haveria um terceiro caso a enumerar: o de documentos pontifícios oficiais que entretanto não definem verdades de fé. E nesses não é de se excluir a possibilidade de erros e mesmo de heresias, como mostramos nos capítulos IX e X desta Parte I, às pp. 41-52. Portanto, o argumento aqui apresentado por Bouix não conclui, uma vez que se baseia numa divisão inadequada.

[6] Note-se que Bouix procura aqui refutar o texto de **Suarez** que apresentamos à p. 22.

que o Concílio geral o declarasse herege, não passa de uma opinião, por muitos rejeitada, e da qual é lícito, a quem quer que seja, discordar. O próprio Suarez julga essa opinião menos provável, uma vez que reputa **mais provável** que não possa haver um Papa herege, nem mesmo privadamente. Assim sendo, mesmo depois de declarado por um Concílio geral que determinado Papa seria herege, absolutamente não se tornaria certo que esse Papa estaria deposto; e em semelhante dúvida dever-se-ia antes continuar a acatar sua autoridade[1]. Se outro Papa fosse eleito, não só seria de legitimidade incerta, mas deveria mesmo ser tido como intruso. Portanto, o remédio de uma deposição feita por Cristo no momento da declaração conciliar, não só não remediaria o mal, mas criaria um mal muito mais grave, a saber, um cisma intrincadíssimo. Logo, de modo algum se também não se deve pensar que Ele estabeleceu como remédio a deposição pela autoridade do próprio Concílio. Pois, além de ser impossível a deposição do Papa pelo Concílio[2], como adiante se dirá, seguir-se-ia um mal maior se isso fosse possível. De fato, a concessão ao Concílio, por Cristo, de tal autoridade sobre o Papa herege, não é mais que simples opinião, comunissimamente rejeitada pelos doutores católicos, e mesmo intrinsecamente inadmissível, como se demonstra facilmente. Logo, após tal deposição, absolutamente não se tornaria certo que o Papa herético teria sido privado do primado pontifício. Quem houvesse sido eleito em seu lugar seria tido por muitos como intruso, e enquanto tal seria licitamente rejeitado. Essa medida, portanto, não traria um remédio, mas sim o cisma, a confusão e a dissensão"[3].

"Seria sumamente nocivo à Igreja - escreve ainda Bouix - que o Papa fosse "*ipso facto*" deposto por ser herege. Pois isso se faria quer apenas por heresia notória e pública, quer também por heresia externa oculta, quer por heresia interna. Se fosse por heresia pública e notória, surgiriam dúvidas quanto ao grau de notoriedade ou infâmia necessário para que o Pontífice fosse considerado destituído do Papado[4]. Daí adviriam cismas e tudo se tornaria incerto, mormente se, a despeito da alegada notoriedade, o Papa conservasse o cargo pela força ou por qualquer outro meio, e continuasse a exercer muitos atos de seu múnus. Se a destituição se fizesse em razão de heresia externa mas oculta, surgiriam males ainda maiores. Pois todos os atos de tal Pontífice ocultamente herege seriam nulos e inválidos, mas isso só seria do conhecimento de poucas pessoas. Semelhante inconveniente seria ainda maior, como é claro, se o Papa fosse "*ipso facto*" deposto em razão de heresia interna[5]. (...)

A fé não é necessária para que o homem seja capaz de jurisdição eclesiástica e possa exercer verdadeiro atos que exijam tal jurisdição. Pois em caso de necessidade extrema o sacerdote herege pode absolver, como se ensina nos tratados sobre a penitência e as censuras, e no entanto a absolvição exige e supõe a jurisdição. Ademais, o poder de ordem, que a seu modo é superior, pode perdurar sem a fé, ou seja, com a heresia; portanto também o pode a jurisdição eclesiástica. (...)

Aos textos em que alguns Padres ensinam que quem não tem fé não pode ter jurisdição na Igreja, responde-se: isso deve ser entendido no sentido de que sem a fé a jurisdição eclesiástica não pode ser exercida convenientemente, e no sentido de que o herege merece ser privado de jurisdição;

---

[1] Bouix tem razão quando afirma que, havendo dúvida, se deveria continuar a acatar a autoridade do Papa naquilo que não se opusesse aos princípios da fé. Pois a perda da jurisdição só se efetiva quando demonstrada ("melior est conditio possidentis").
Cremos entretanto que a dúvida a que alude Bouix pode hoje ser dirimida pela ação conjugada dos teólogos, pois há elementos para que eles cheguem a uma **sentença comum** sobre o assunto (ver pp. 2 e 33).

[2] Neste ponto Bouix tem indubitavelmente toda a razão, pois o Concílio só poderia depor o Papa **por autoridade própria** caso fosse a ele superior. E é dogma de fé que o Concílio não está em hipótese alguma, acima do Papa. - Sobre o sentido não conciliarista do termo "deposição, ver a nota 3 da p. 21.

[3] **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, pp. 670-671.

[4] Também aqui não nos parece que assista razão a **Bouix**. São numerosos os direitos e deveres que se baseiam em fatos concretos cuja complexidade pode oferecer margem a discussões. Não é contudo por isso que se há de negar, em princípio, a existência de tais direitos e deveres.
Em relação ao desacordo que poderia surgir entre os teólogos no caso aqui analisado por Bouix, vale o que dissemos (pp. 1-2) sobre a necessidade de um maior aprofundamento de toda a questão do Papa herege.

[5] O argumento de Bouix contra a perda do Pontificado por um Papa apenas ocultamente herege, ou apenas internamente herege, nos parece decisivo. Fundamenta-se no caráter visível da Igreja, como observamos à p. 32.
Note-se que a hipótese de heresia meramente interna corresponde à segunda sentença enumerada por **São Roberto Bellarmino** (ver, no quadro sinóptico da p. 5, a posição B-II-1; e ainda as pp. 16-17), enquanto a hipótese de heresia externa mas oculta constitui uma das subdivisões que introduzimos na quinta sentença de **São Roberto Bellarmino** (ver, no quadro sinóptico da p. 6, as observações à posição B-II-2; e ainda as pp. 28-29).

ou alguns desses textos devem ser interpretados como determinações do Direito Canônico relativas aos Bispos em particular, determinações essas que os declaram "*ipso facto*" depostos. (...)

Ao argumento de que, não sendo membro da Igreja, o Papa herético também não é cabeça da Igreja, (...) pode-se dar a seguinte resposta: concedo que o Papa herege não é membro e cabeça da Igreja no que se refere à vida sobrenatural que começa pela fé e se completa pela caridade, pela qual todos membros da Igreja se unem num corpo sobrenaturalmente vivo; mas nego que ele não seja membro e cabeça da Igreja no que se refere ao poder governativo próprio a seu cargo. Pois não repugna que Cristo queira que o Papa (o mesmo se diga do Bispo em relação à diocese), embora devido à heresia já não seja parte desse corpo sobrenaturalmente vivo, no entanto conserve ainda o poder de governar a Igreja, exatamente como se não houvesse perdido a referida vida sobrenatural[1]. Quanto ao poder de ordem, não há dúvida de que Cristo não quis que dele fossem privados nem o presbítero nem o Bispo herege, conquanto em razão da heresia já tenham deixado de ser membros da Igreja, no sentido indicado. Ora, não seria mais absurda a permanência da jurisdição no Bispo do que no Papa herege, quer apenas interna, quer mesmo externamente"[2].

Bouix assim exprime, numa fórmula sintética, o seu pensamento sobre a matéria:

"(...) se for possível o caso de um Papa privadamente herege, deve-se julgar que Cristo apesar disso desejou que esse Papa conserve a autoridade suprema, e que de modo algum possa ser privado de tal autoridade por um Concílio geral"[3].

E logo adiante declara ele, em termos talvez ainda mais incisivos:

"(...) como a Suarez a muitos outros a mim parece **mais provável** que o Papa, mesmo como pessoa privada, não possa cair em heresia. Mas na hipótese em que possa tornar-se privadamente herege, **eu negaria de modo absoluto** que ele estaria "*ipso facto*" deposto, ou que poderia ser deposto por algum Concílio"[4].

- A despeito dos esforços ingentes desenvolvidos por Bouix em defesa desta terceira sentença, parece-nos que cumpre qualificá-la, com São Roberto Bellarmino, de "muito improvável". Com efeito, tem ela contra si a Tradição praticamente unânime da Igreja[5], não se coaduna com numerosos textos da Sagrada Escritura; não parece avaliar devidamente o mal extremo que um Papa herege possa fazer à Igreja; e é de tal modo minoritário entre os teólogos, que o Card. Camillo Mazzella, S. J., chega a afirmar que nenhum autor dos que admitem a possibilidade de um Papa herege, nega ou põe em dúvida que ele esteja "*ipso facto*" destituído do cargo, ou pelo menos deva ser destituído[6].

---

[1] Não nos parece que Bouix dê aqui a devida importância ao princípio de que a heresia acarreta "*ipso facto*" a perda, pelo menos **em raiz**, de qualquer jurisdição eclesiástica. Expomos esse princípio às pp. 30-31.

[2] **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, pp. 660-662.

[3] **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II p. 666.

[4] **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II p. 666 - o negrito é nosso.

[5] Relembramos que dos 136 autores que consultamos, apenas **Bouix** defende esta sentença (ver p. 18).

[6] **Card. Camillo Mazzella**, "*De Relig. et Eccl*.", p. 817.

No mesmo sentido, escreve o **Cardeal Billot**: "uma vez suposto isso (que um Papa se tornasse herege), todos concedem que se desfaria o vínculo de comunhão e sujeição (em relação ao Papa), com fundamento nas disposições divinas que ordenam expressamente que se evitem os hereges: Tit. III, 10; II Jo. 10, etc." ("*Tract. de Eccl. Christi*", tom. I, p. 615). - Ver também **R. de M.**, "*Inst. Iuris Can*.", vol. I, p. 265).

CAPÍTULO V

QUARTA SENTENÇA: O PAPA HEREGE SÓ PERDE EFETIVAMENTE O PONTIFICADO QUANDO INTERVÉM UM ATO DECLARATÓRIO DE SUA HERESIA

Conforme esta quarta sentença, o Papa nunca perde o Pontificado pelo próprio fato de sua queda em heresia. Mas, para que sua destituição se efetive, é necessário que haja um ato declaratório de sua defecção na fé. Como é óbvio, tal declaração não pode ser uma decisão judicial em sentido estrito, dado que o Papa não tem na Terra superior que o julgue[1]; mas será uma mera declaração não judicial, em razão da qual o próprio Jesus Cristo destituirá o Papa.

Os principais seguidores desta quarta sentença são Caietano e Suarez[2].

1. Defesa desta sentença por Suarez

Depois de refutar a sentença segundo a qual o Papa herege está automaticamente "deposto"[3(p. seg.)], Suarez defende a sua posição nos termos seguintes:

"(...) em nenhum caso, mesmo de heresia, o Pontífice é privado de sua dignidade e de seu poder imediatamente pelo próprio Deus, antes do julgamento e da sentença dos homens. É isso o que hoje se opina comumente: Caietano (de Auctoritate Papae, c. 18 et 19); Soto (4, d. 22, quaest. 2, art. 2); Cano (4 de Locis, c. ult. ad 12); Corduba (lib. 4, q. 11). Adiante, ao tratar das penas dos hereges, indicaremos ainda outros autores, e de modo geral mostraremos que por direito divino ninguém é privado de dignidade e de jurisdição eclesiástica em razão do crime de heresia. Agora daremos rapidamente um argumento "*a priori*": como tal destituição é pena gravíssima nela só se incorreria "*ipso facto*" se estivesse expressa no direito divino; ora, não se encontra nenhuma lei que estabeleça isso, quer em geral quanto aos hereges, quer em especial quanto aos Bispos, quer de modo especialíssimo quanto ao Papa[4]. Sobre tal matéria também não há uma Tradição certa. Nem pode o Pontífice perder sua dignidade "*ipso facto*" por força de um direito humano, pois esse direito teria de ser estabelecido ou por um inferior, isto é, pelo Concílio, ou por um igual, isto é, por um Papa anterior; mas nem o Concílio nem o Papa anterior gozam de poder coativo de modo a poderem punir seu igual ou superior. Logo, etc.

(...) Dirás que pode haver uma lei interpretativa do direito divino. Mas isso seria nem fundamento, porque não se alega nenhum direito divino semelhante; além do mais, até agora não foi baixada pelos Concílios ou pelos Pontífices nenhuma lei que interpretasse tal direito divino.

---

[1] Logo, esta quarta sentença absolutamente não se identifica com o conciliarismo - teoria condenada como herética, segundo a qual o Concílio seria superior ao Papa, podendo portanto julgá-lo e depô-lo.

Entre as soluções possíveis para a questão do Papa herege, não estudamos a sentença conciliarista porque, embora tenha tido numerosos adeptos no passado, é entretanto manifestamente inaceitável pelos católicos, sobretudo depois das definições do I Concílio do Vaticano.

[2] Relembramos que **Suarez** é partidário da primeira sentença, defendendo esta quarta apenas na hipótese - que ele julga menos provável - de que o Pontífice possa cair em heresia (ver texto que citamos à p. 8). - **Caietano**, pelo contrário, admite positivamente a possibilidade de defecção do Papa na fé ("*De Comparatione*...", pp. 112 ss.), como era aliás sentença comum em seu tempo.

[3] Já se tornou clássico nesta matéria o emprego do termo "deposição" num sentido diverso do vulgar. São correntes, por exemplo, os aforismos "Papa haereticus est depositus" ("o Papa herege está deposto") e "Papa haereticus non est depositus" sed deponendus" ("o Papa herege não está deposto, mas deve ser deposto") - aforismos esses que exprimem respectivamente as teses da perda automática do Papado e da perda após declaração (ver explicação em **Journet**, "*L'Eglise*...", vol. I, p. 626).

Como é evidente, nesse contexto teológico o termo "deposição" não pode ser entendido no seu sentido vulgar, pois assim se cairia no conciliarismo, isto é, admitir-se-ia que algum poder humano - normalmente o Concílio - poderia destituir o Pontífice de seu cargo.

Nos referidos aforismos e nos autores ortodoxos que falam em "deposição" nesse contexto teológico, a palavra indica apenas a perda do Papado. É o que se verá no texto de **Suarez** que citamos a seguir.

Parece-nos que em nossos dias seria conveniente eliminar o termo "deposição" dos debates sobre o assunto, uma vez que no terreno civil ele indica exclusivamente o ato pelo qual alguém destitui a outrem de um cargo. Dessa forma, defenderíamos mais comodamente as teses tradicionais contra o neoconciliarismo que hoje renasce em torno de nós.

[4] Esta afirmação de **Suarez** não parece fundada. Pois **São Paulo** (Tit. 3, 10) e **São João** (II Jo. 10-11) mandam que evitemos o herege. Ora - pergunta **São Roberto Bellarmino** ao contestar a **Suarez** - "como haveríamos de evitar nossa própria cabeça? Como nos afastaríamos de um membro unido a nós?" (citamos esse texto na íntegra à p. 24).

Isso se confirma pelo fato de que esse direito seria nocivo à Igreja; de nenhum modo se poderia crer, pois, que houvesse sido instituído por Cristo; prova-se o antecedente: se o Papa fosse herege oculto, e por isso decaísse "*ipso facto*" de seu cargo, todos os seus atos seriam inválidos. Dirás que esse argumento pelo menos nada prova quanto ao herege notório e público. Mas isso não é verdade, porque se o herege externo mas oculto ainda pode ser verdadeiro Papa, com igual direito poderá continuar a sê-lo caso o delito se torne conhecido enquanto sobre ele não for proferida sentença. E isso, quer porque ninguém sofre pena a não ser "*ipso facto*" ou por sentença[1], quer porque dessa forma se seguiriam males ainda maiores. Com efeito, surgiria dúvida sobre o grau de infâmia necessário para que perdesse o cargo; adviriam por isso cismas, e tudo se tornaria incerto, sobretudo se, depois de conhecido como herege, o papa conservasse a posse do cargo pela força ou por outro meio, e exercesse muitos atos de seu múnus[2].

Segunda confirmação, que é da maior importância: caso a heresia do Papa se tornasse externa, embora oculta, e depois disso ele voltasse atrás com verdadeiro arrependimento, estaria posto numa situação de total perplexidade: se perdeu o cargo em razão da heresia, deve absolutamente abandonar o Pontificado, o que é gravíssimo e quase contra o direito natural, pois é denunciar a si mesmo; mas não poderia reter o Episcopado, porque isso seria intrinsecamente mau. Assim sendo, mesmo o propugnadores da sentença contrária confessam que nesse caso seria lícito conservar o Episcopado, e que portanto seria verdadeiro Papa; esta é a sentença comum dos canonistas, com a Glosa (c. "*Nunc autem*", d. 21). Daí se infere contra eles um argumento evidente, uma vez que pela penitência não é restituído por Deus o cargo pontifício, como é restituída a graça, pois é inaudito que aquele que não é verdadeiro Papa seja feito Papa por Deus sem a eleição e o ministério dos homens[3].

Finalmente, a fé não é absolutamente necessária para que o homem seja capaz de jurisdição espiritual e eclesiástica e possa exercer verdadeiros atos que exijam essa jurisdição; logo, etc. O antecedente é claro, uma vez que, como se ensina nos tratados sobre a penitência e as censuras, em caso de extrema necessidade o sacerdote herege pode absolver, o que não é possível sem jurisdição[4].

(...) o Papa herege não é membro da Igreja quanto à substância e à forma que constituem os membros da Igreja; mas é cabeça quanto ao cargo e à ação; e isso não admira, uma vez que ele não é a cabeça primeira e principal que age por virtude própria, mas é uma cabeça como que instrumental, é o vigário da cabeça primeira, que é capaz de exercer sua ação espiritual sobre os membros até mesmo através de uma cabeça de bronze; analogamente, às vezes batiza através de hereges, às vezes absolve, etc., como já dissemos.

(...) afirmo: se for herege e incorrigível, o Papa deixa de ser Papa assim que contra ele for proferida sentença declaratória de seu crime, através da legítima jurisdição da Igreja. Esta é a

---

[1] A disjunção aqui apresentada por **Suarez** é sem dúvida válida, uma vez que evidentemente ninguém sofre pena, a não ser "*ipso facto*" ou por sentença. Entretanto, **Suarez** parece não perceber que, de acordo com a quinta sentença, há um **fato** que acarreta a perda automática do Papado, fato esse que é um **delito complexo**; pois envolve, além da heresia oculta, a sua manifestação pública.

[2] Como vemos, a sentença aqui impugnada por **Suarez** é a quinta enunciada por **São Roberto Bellarmino**, e à qual este adere (ver quadro sinóptico da p. 6, posição B-II-2; e pp. 27 ss.).

É inquestionável que a aplicação concreta dessa sentença ao eventual caso de um Papa herege poderia acarretar as mais graves confusões e desgraças papa a Igreja. Parece-nos contudo que, figurada a hipótese de um Papa herege, essas confusões e desgraças se seguiriam inelutavelmente, qualquer que fosse a sentença dos teólogos que se adotasse. Consideradas as coisas apenas sob o ponto de vista dos cismas, das confusões e das rivalidades que poderiam surgir, não vemos como preferir uma das sentenças às demais. Exemplifiquemos apenas com a posição de **Suarez**: que divisões profundas não poderiam surgir se alguns Cardeais e Bispos declarassem o Papa herético, enquanto outros o apoiassem!

Cremos entretanto que o verdadeiro ponto de vista sob o qual a questão deve ser focalizada não é esse. Não se trata, fundamentalmente, de perguntar qual a que melhor conservaria a "paz", mas sim de perguntar qual a que melhor conservaria a fé, e que estaria mais de acordo com a instituição divina da Igreja. E sob este ponto de vista, como diremos adiante (pp. 30 e ss.), julgamos que há sólidas razões para abraçarmos, com **São Roberto Bellarmino**, **Wernz-Vidal** e outros, a quinta sentença.

[3] Hoje não soaria tão mal, aos ouvidos de muitos teólogos, a tese segundo a qual quem não é verdadeiro Papa pode ser "feito Papa por Deus sem a eleição e o ministério dos homens". Pois **Santo Afonso de Ligório** admite, em princípio, semelhante eventualidade. Ensina ele que um Papa intruso se tornará verdadeiro quando for pacificamente aceito pela Igreja universal. Este é um ponto de doutrina pouco conhecido e extremamente delicado, que analisamos às pp. 40-42.

[4] Ver às pp. 30-31 as observações que fazemos sobre a incompatibilidade **em raiz**, mas **não absoluta**, que existe entre a heresia e a jurisdição eclesiástica.

posição comum entre os doutores, e se depreende da primeira epístola de São Clemente I, na qual se lê que São Pedro ensinava que o Papa herege deve ser deposto. A razão é a seguinte: seria gravissimamente prejudicial à Igreja ter semelhante pastor e não poder defender-se em tão grave perigo; além disso seria contrário à dignidade da Igreja obrigá-lo a permanecer sujeita a um Pontífice herege, sem poder expulsá-lo de si; pois tal é o príncipe e o sacerdote, tal costuma ser o povo; isso é confirmado pelas razões aduzidas em favor da sentença anterior (da deposição "*ipso facto*"), sobretudo da que diz que a heresia "alastra-se como o câncer", motivo pelo qual os hereges devem ser evitados na medida do possível, e portanto muito mais o deve ser o pastor herege; mas como poderá ser evitado, se não deixar de ser pastor?

(...) A respeito desta conclusão devem-se dar algumas explicações.

Em primeiro lugar, quem deveria pronunciar tal sentença? alguns dizem que seriam os Cardeais; e a Igreja poderia sem dúvida atribuir-lhes essa faculdade, sobretudo se assim fosse estabelecido por consentimento e determinação dos Sumos Pontífices, como se fez quanto à eleição. Mas até hoje não lemos em lugar algum que tal julgamento tenha sido a eles confiado. Por isso, deve-se afirmar que, de si, pertence a todos os Bispos da Igreja. Pois, sendo os pastores ordinários e as colunas da Igreja, a eles deve-se considerar que tal causa maior razão para que se afirme que àqueles, e como pelo direito humano nada há de estabelecido na matéria, necessariamente se deve sustentar que a causa refere-se a todos, e mesmo ao Concílio geral. Essa é a sentença comum entre os doutores. Pode-se ver o que sobre esse ponto expõe bastante longamente o Cardeal Albano ("*De Cardinalibus*", q. 35 - edição de 1584, tom. 13, p. 2).

Segunda dúvida: como poderia tal Concílio reunir-se legitimamente, uma vez que pertence ao Papa convocá-lo legitimamente? Responde-se, em primeiro lugar, que talvez não fosse necessário reunir o próprio Concílio geral, mas bastasse que em cada região se reunissem Concílio provinciais ou nacionais, convocados pelos Arcebispos ou Primazes, e que todos chegassem à mesma conclusão. Em segundo lugar, se um Concílio geral se reúne para definir coisas de fé ou para baixar leis universais, só é legítimo se convocado pelo Papa; mas se se reúne para tratar do assunto de que falamos, que concerne especialmente ao próprio Pontífice e lhe é de algum modo contrário, o Concílio pode ser legitimamente convocado quer pelo Colégio Cardinalício, quer por acordo entre os Bispos; e se o Pontífice tentar impedir tal reunião, não se lhe deverá obedecer, pois, agindo contra a justiça e o bem comum, estará abusando de seu supremo poder.

(...) Daqui nasce a terceira dúvida: com que direito o Papa poderia ser julgado por essa assembléia, sendo superior a ela[1]? Sobre isso, Caietano esforça-se extraordinariamente para não se ver forçado a admitir que a Igreja ou o Concílio estão acima do Papa em caso de heresia; conclui afinal que estão acima do Papa, não enquanto Papa, mas enquanto pessoa privada. Essa distinção contudo não satisfaz, pois com o mesmo argumento se poderia dizer que à Igreja cabe julgar e punir o Papa, não enquanto Papa, mas enquanto pessoa privada (...).

Outros afirmam que, em caso de heresia, a Igreja é superior ao Papa. Mas isso é difícil de admitir, pois Cristo constituiu o Papa como juiz absolutamente supremo; os cânones também afirmam este princípio de modo geral e sem distinções; e, enfim, a Igreja não pode exercer nenhum ato de jurisdição sobre o Papa, e ao elegê-lo não lhe confere o poder mas designa a pessoa à qual Cristo confere diretamente o poder.

Portanto, ao depor um Papa herético, a Igreja não agiria como superior a ele, mas juridicamente, e por consenso de Cristo, o declararia herege e portanto absolutamente indigno das honras pontifícias[2]; ele seria então "*ipso facto*"[1] e imediatamente deposto por Cristo, e uma vez deposto tornar-se-ia inferior e poderia ser punido"[2].

---

[1] Aqui está a principal objeção que pode ser levantada contra esta quarta sentença. Como Suarez demonstra, **Caietano** não a enfrentou com êxito. Parece-nos que a solução apresentada por **Suarez** também não satisfaz, como diremos adiante (p. 32).

[2] Eis o ponto central - e que nos parece débil - da argumentação de Suarez. Ele admite que o Concílio, embora inferior ao Papa, poderia entretanto "juridicamente" declará-lo herege e destituído do cargo. Assim sendo, o Concílio estaria, em sentido próprio, **julgando** o Papa - e essa faculdade não se pode admitir que lhe caiba, nem mesmo em caso de heresia na pessoa do Pontífice. Não basta dizer que o Concílio não **deporia** o Papa, mas apenas o **julgaria** e Cristo o deporia - pois mesmo esse poder de julgar um Papa não existe.

2. Refutação desta sentença por São Roberto Bellarmino

São Roberto Bellarmino, que não aprova esta quarta sentença, assim a refuta[3]:

"A quarta opinião é a de Caietano, para quem (de auctor. papae et conc., cap. 20 et 21) o Papa manifestamente herético não está "*ipso facto*" deposto[4], mas pode e deve ser deposto pela Igreja. A meu juízo, essa sentença não pode ser defendida. Pois, em primeiro lugar, prova-se com argumentos de autoridade e de razão que o herege manifesto está "*ipso facto*" deposto. O argumento de autoridade baseia-se em São Paulo (epíst. ad Titum, 3), que ordena que o herege seja evitado depois de duas advertências, isto é, depois de se revelar manifestamente pertinaz - o que significa antes de qualquer excomunhão ou sentença judicial. É isso o que escreve São Jerônimo, acrescentando que os demais pecadores são excluídos da Igreja por sentença de excomunhão, mas os hereges afastam-se e separam-se a si próprios do corpo de Cristo. Ora, o Papa que permanece Papa não pode ser evitado, pois como haveríamos de evitar nossa própria cabeça? Como nos afastaríamos de um membro unido a nós?

Este princípio é certíssimo. O não cristão não pode de modo algum ser Papa, como o admite o próprio Caietano (ibidem, cap. 26). A razão disso é que não pode ser cabeça o que não é membro; ora, quem não é cristão não é membro da Igreja; e o herege manifesto não é cristão, como claramente ensinam São Cipriano (lib. 4, epíst. 2), Santo Atanásio (ser. 2 cont. Arian.), Santo Agostinho (lib. de grat. Christ. cap. 20), São Jerônimo (cont. Lucifer) e outros; logo o herege manifesto não pode ser Papa.

A isso responde Caietano (in Apol. pro tract. praedicto cap. 25 et in ipso tract. cap. 22) que o herege não é cristão "*simpliciter*", mas o é "*secundum quid*". Pois, dado que duas coisas constituem o cristão - a fé e o caráter - o herege, tendo perdido a fé, ainda está de algum modo unido à Igreja e é capaz de jurisdição; portanto, ainda é Papa, mas deve ser destituído, uma vez que está disposto, com disposição última, para deixar de ser Papa: como o homem que ainda não está morto mas se encontra "*in extremis*".

Contra isso: em primeiro lugar, se o herege, em virtude do caráter, permanecesse, "*in actu*", unido à Igreja, nunca poderia ser cortado e separado dela "*in actu*", pois o caráter é indelével. Mas não há quem negue que alguns podem ser "*in actu*" separados da Igreja. Logo, o caráter não faz com que o herege esteja "*in actu*" na Igreja, mas é apenas um sinal de que ele esteve na Igreja e de que a ela deve voltar. Analogamente, quando a ovelha erra nas montanhas, o caráter nela impresso não faz com que ela esteja no redil, mas indica de que redil fugiu e a que redil deve ser novamente conduzida. Essa verdade tem uma confirmação em Santo Tomás, que diz (S. Theol. III, 8, 3) que não estão "*in actu*" unidos a Cristo os que não têm fé, mas só o estão potencialmente - e São Tomás aí se refere à união interna, e não à externa, que se faz pela confissão da fé e pelos sinais visíveis. Portanto, como o caráter é algo de interno, e não de externo, segundo Santo Tomás o mero caráter não une, "*in actu*", o homem a Cristo.

Ainda contra o argumento de Caietano: ou a fé é uma disposição "*simpliciter*" necessária para que alguém seja Papa, ou apenas para que o seja de modo mais perfeito ("*ad bene esse*"). Na primeira hipótese, caso essa disposição seja eliminada pela disposição contrária, que é a heresia, imediatamente o Papa deixa de ser tal: pois a forma não pode manter-se sem as disposições

---

Note-se, por outro lado, que a declaração **jurídica** propugnada pela quarta sentença nada teria a ver com uma declaração **não jurídica**, que poderia ser feita pelo Concílio ou mesmo por qualquer fiel, antes ou após a perda do Pontificado pelo Papa herege. Tal declaração, ainda que anterior à perda efetiva do cargo, **não seria um ato jurídico oficial** em razão do qual a destituição se desse; mas visaria apenas premunir a opinião católica contra a heresia do chefe da Igreja. Semelhante declaração **não jurídica** é admitida como legítima por todos os autores (ver o capítulo XI, às pp. 53 ss.).

[1] Não se deve confundir a deposição "*ipso facto*" que caracteriza a quinta sentença, com esta a que **Suarez** aqui se refere. Aqui, o "fato" é a declaração da heresia do Papa; lá, o "fato" é a própria heresia manifesta.

[2] **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI, nn. 3-10, pp. 316-318.

[3] No texto citado a seguir, **São Roberto Bellarmino** apresenta e refuta as principais razões alegadas por **Caietano** em defesa da quarta sentença. Ao leitor que deseje conhecer mais circunstanciadamente a posição de Caietano sobre a questão do Papa herege, indicamos suas obras "*De Comparatione Auctoritatis Papae et Concilii*" e "*Apologia de Comparata Auctoritate Papae et Concilii*".

[4] Relembramos que o termo "deposição" é empregado por São Roberto Bellarmino no sentido genérico de perda do Papado, e não na acepção corrente, de ato pelo qual um poder humano destitui alguém de um cargo. Ver nota 3 da p. 21.

necessárias. Na segunda hipótese, o Papa não pode ser deposto em razão da heresia, pois em caso contrário deveria também ser deposto por ignorância, improbidade e outras causas semelhantes, que impedem a ciência, a probidade e demais disposições necessárias para que seja Papa de modo mais perfeito ("*ad bene esse papae*"). Além disso, Caietano reconhece (tract. praed., cap. 26) que, pela ausência das disposições necessárias não "*simpliciter*", mas apenas para maior perfeição ("*ad bene esse*"), o Papa não pode ser deposto.

A isso, Caietano responde que a fé é uma disposição "*simpliciter*" necessária, mas parcial, e não total; e que, portanto, desaparecendo a fé o Papa ainda pode continuar sendo Papa, em razão da outra parte da disposição, que é o caráter, o qual ainda permanece.

Contra esse argumento: ou a disposição total, constituída pelo caráter e pela fé, é "*simpliciter*" necessária, ou não o é, bastando então a disposição parcial. Na primeira hipótese, desaparecendo a fé já não resta a disposição necessária "*simpliciter*" era a total, e a total já não existe. Na segunda hipótese, a fé só é necessária para um modo mais prefeito de ser ("*ad bene esse*"), e portanto a sua ausência não justifica a deposição do Papa. Além disso, o que se encontra na disposição última para a morte, logo em seguida deixa de existir, sem a intervenção de qualquer outra força externa, como é óbvio; logo, também o Papa herege deixa de ser Papa por si mesmo, sem qualquer deposição.

Por fim, os Santos Padres ensinam unanimemente, não só que os hereges estão fora da Igreja, mas também que estão "*ipso facto*" privados de toda jurisdição e dignidade eclesiásticas. São Cipriano (lib. 2, epíst. 6) diz: "afirmamos que absolutamente todos os hereges e cismáticos não têm poder e direito algum"; e ensina também (lib. 2, epíst. 1) que os hereges que retornam à Igreja devem ser recebidos como leigos, ainda que tenham sido anteriormente presbíteros ou Bispos na Igreja. Santo Optato (lib. 1 cont. Parmen.) ensina que os hereges e cismáticos não podem ter as chaves do reino dos céus, nem ligar ou desligar. O mesmo ensinam Santo Ambrósio (lib. 1 de poenit., cap. 2), Santo Agostinho (in Enchir., cap. 65), São Jerônimo (lib. cont. Lucifer). (...)

O Papa São Celestino I (epíst. ad Jo. Antioch., a qual figura no Conc. de Éfeso, tom. I, cap. 19) escreveu: "É evidente que permaneceu e permanece em nossa comunhão, e não consideramos destituído, aquele que tenha sido excomungado ou privado do cargo, quer episcopal quer clerical, pelo Bispo Nestório ou por outros que o seguem, depois que estes começaram a pregar a heresia. Pois a sentença de quem já se revelou como devendo ser deposto, a ninguém pode depor".

E em Carta ao Clero de Constantinopla, o Papa São Celestino I diz: "A autoridade de nossa Sede Apostólica determinou que não seja considerado deposto ou excomungado o Bispo, clérigo ou simples cristão que tenha sido deposto ou excomungado por Nestório ou seus seguidores, depois que estes começaram a pregar a heresia. Pois quem com tais pregações defeccionou na fé, não pode depor ou remover a quem quer que seja".

O mesmo repete e confirma São Nicolau I (Epíst. ad Michael). Finalmente, também Santo Tomás ensina (S. Theol., II-II, 39, 3) que os cismáticos perdem imediatamente toda jurisdição, e que será nulo o que tentem fazer com base em alguma jurisdição. Não tem fundamento o que alguns a isso respondem: que esses Padres se baseiam no Direito antigo, ao passo que atualmente, pelo decreto do Concílio de Constança, só perdem a jurisdição os que são nominalmente excomungados e os que agridem a clérigos. Esse argumento - digo - não tem valor algum, pois aqueles Padres, afirmando que os hereges perdem a jurisdição, não alegam Direito humano algum, que aliás naquela época talvez não existisse sobre a matéria, mas argumentam com base na própria natureza da heresia. O Concílio de Constança só trata dos excomungados, isto é, dos que perderam a jurisdição por sentença da igreja, ao passo que os hereges já antes de serem excomungados estão fora da Igreja e privados de toda jurisdição. Pois já foram condenados por sua própria sentença, como ensina o Apóstolo (Tit. 3, 10-11), isto é, foram cortados do corpo da Igreja sem excomunhão, conforme explica São Jerônimo[1].

---

[1] Segundo o Direito Canônico atual, não há deposição "latae sententiae"; portanto, os Bispos e sacerdotes hereges continuam ocupando seus cargos e gozando de jurisdição até que sejam depostos pelos seus superiores (ver nota 5 da p. 30). contraria tal determinação os princípios que São Roberto Bellarmino expõe na passagem aqui citada?
Em parte sim, pois ele não admite de modo algum a permanência da jurisdição no herege manifesto. Contudo, se considerarmos que o Papa pode **sustentar**, em vista do bem da Igreja, a jurisdição no herege (ver pp. 31-32), e se considerarmos que o detentor da

Além disso, a segunda afirmação de Caietano, de que o Papa herege pode ser verdadeira e autoritativamente deposto pela Igreja, não é menos falsa do que a primeira. Pois se a Igreja depõe o Papa contra a vontade deste, está certamente acima do Papa; o próprio Caietano entretanto defende, no mesmo tratado, o contrário disto. Caietano responde que a Igreja, depondo o Papa, não tem autoridade sobre o Papa, mas apenas sobre o vínculo que une a pessoa ao Pontificado. Do mesmo modo que a Igreja, unindo o Pontificado a tal pessoa, não está por isso acima do Pontífice, assim também pode a Igreja separar o Pontificado de tal pessoa em caso de heresia, sem que se diga estar acima do Pontífice.

Mas contra isso deve-se observar em primeiro lugar que, do fato de que o Papa depõe Bispos, deduz-se que o Papa está acima de todos os Bispos, embora o Papa ao depor um Bispo não destrua a jurisdição episcopal, mas apenas a separe daquela pessoa. Em segundo lugar, depor alguém do Pontificado contra a vontade do deposto, é sem dúvida uma pena; logo, a Igreja, ao depor um Papa contra a vontade deste, sem dúvida o está punindo; ora, punir é próprio ao superior e ao juiz. Em terceiro lugar, dado que, conforme Caietano e os demais tomistas, na realidade o todo e as partes tomadas em seu conjunto são a mesma cosa, quem tem autoridade sobre as partes tomadas em seu conjunto, podendo separá-las entre si, tem também autoridade sobre o próprio todo constituído por aquelas partes.

É ainda destituído de valor o exemplo dos eleitores, dado por Caietano, os quais têm o poder de designar certa pessoa para o Pontificado, sem terem contudo poder sobre o Papa. Pois, quando algo está sendo feito, a ação se exerce sobre a matéria da coisa futura, e não sobre o composto, como se torna patente na consideração das coisas da natureza. Portanto, ao criarem o Pontífice, os Cardeais não exercem sua autoridade sobre o Pontífice, pois este ainda não existe, mas sobre a matéria, isto é, sobre a pessoa que pela eleição tornam disposta para receber de Deus o Pontificado. Mas se depusessem o Pontífice, necessariamente exerceriam autoridade sobre o composto, isto é, sobre a pessoa dotada do poder pontifício, isto é, sobre o Pontífice”[1].

---

jurisdição a perde, **em raiz**, pelo próprio fato de sua queda em heresia (ver pp. 30-31), verificamos que as afirmações de São Roberto Bellarmino continuam inteiramente defensáveis desde que sejam matizadas nesses dois pontos.

Para uma perfeita compreensão do que acaba de ser dito, é necessário ter presente o que observamos no capítulo VII desta Parte I (pp. 30 ss.).

[1] **São Roberto Bellarmino**, “*De Rom. Pont.*”, lib. II, cap. 30, pp. 418-420.

CAPÍTULO VI

QUINTA SENTENÇA: CAINDO EM HERESIA MANIFESTA, O PAPA PERDE "*IPSO FACTO*" O PONTIFICADO

Esta sentença é defendida por numerosos teólogos de renome, tais como São Roberto Bellarmino, Sylvius, Pietro Ballerini, Wernz-Vidal, Cardeal Billot[1].

1. Defesa desta sentença por São Roberto Bellarmino

Depois de refutar as demais sentenças sobre o assunto, São Roberto Bellarmino expõe a sua posição nos seguintes termos:

"Logo, a opinião verdadeira é a quinta, de acordo com a qual o Papa e cabeça, do mesmo modo que deixa por si mesmo de ser cristão e membro do corpo da Igreja; e por isso pode ser julgado e punido pela Igreja. Esta é a sentença de todos os antigos Padres, que ensinam que os hereges manifestos perdem imediatamente toda jurisdição, e nomeadamente de São Cipriano (lib. 4, epíst. 2), o qual assim se refere a Novaciano, que foi Papa (antipapa) no cisma havido durante o Pontificado de São Cornélio: "Não poderia conservar o Episcopado, e, se foi anteriormente feito Bispo, afastou-se do corpo dos que como ele eram Bispos e da unidade da Igreja". Segundo afirma São Cipriano nessa passagem, ainda que Novaciano houvesse sido verdadeiro e legítimo Papa, teria contudo decaído automaticamente do Pontificado caso se separasse da Igreja.

Esta é a sentença de grandes doutores recentes, como João Driedo (lib. 4 de Script. et dogmat. Eccles. cap. 2, par. 2, sent. 2), o qual ensina que só separa da Igreja os que são expulsos, como os excomungados, e os que por si próprios dela se afastam e a ela se opõem, como os hereges e os cismáticos. E, na sua sétima afirmação, sustenta que naqueles que se afastaram da Igreja, não resta absolutamente nenhum poder espiritual sobre os que estão na Igreja. O mesmo diz Melchior Cano (lib. 4 de loc., cap. 2), ensinando que os hereges não são partes nem membros da Igreja, e que não se pode sequer conceber que alguém seja cabeça e Papa, sem ser membro e parte (cap. ult. ad argument. 12). E ensina no mesmo local, com palavras claras, que os hereges ocultos ainda são da Igreja, são partes e membros, e que portanto o Papa herege oculto ainda é Papa. Essa é também a sentença dos demais autores que citamos no livro 1 "*De Eccles*.".

O fundamento desta sentença é que o herege manifesto não é de modo algum membro da Igreja, isto é, nem espiritualmente nem corporalmente, o que significa que não o é nem por união interna nem por união externa. Pois mesmo os maus católicos estão unidos e são membros, espiritualmente pela fé, corporalmente pela confissão da fé e pela participação nos sacramentos visíveis; os hereges ocultos estão unidos e são membros, embora apenas por união externa; pelo contrário, os catecúmenos bons pertencem à Igreja apenas por uma união interna, não pela externa; mas os hereges manifestos não pertencem de modo nenhum, como já provamos"[2].

2. Defesa desta sentença pelo Pe. Pietro Ballerini

Parece-nos muito esclarecedora a explicação que dá de sua posição um outro defensor desta quinta sentença, o Pe. Pietro Ballerini, eminente teólogo italiano do século XVIII. Depois de observar que o Concílio só poderia pronunciar-se sobre o Papa herege se este já estivesse deposto, o Pe. Ballerini pondera:

"Um perigo para a fé tão iminente e entre todos gravíssimo, como esse de um Pontífice que, embora apenas privadamente, propugnasse a heresia, não poderia suportar delongas. Porque, então, esperar que o remédio viesse de um Concílio geral, cuja convocação não é fácil? Porventura não é

---

[1] **São Roberto Bellarmino**: texto que citamos a seguir; **Sylvius**: ad II II, q. 39, a. 1; **Pietro Ballerini**: texto que citamos às pp. 27-28 ;**Wernz-Vidal**: "*Ius Can*.", tom. II, pp. 517 ss.; **Billot**: texto que citamos à p. 7.

[2] **São Roberto Bellarmino**, "*De Rom. Pont*.", lib. II, cap. 30, p. 420.

verdade que, diante de tal perigo para a fé, quaisquer súditos podem pela correção fraterna advertir o seu superior, resistir-lhe em face, refutá-lo e, se necessário, interpelá-lo e pressioná-lo para que se arrependa? Poderão fazer isso os Cardeais, que são seus conselheiros; ou o clero Romano; ou o Sínodo Romano se, reunido, julgar isso oportuno. Para qualquer pessoa, mesmo privada, valem as palavras de São Paulo a Tito: "Evita o herege, depois da primeira e segunda correção, sabendo que um tal homem está pervertido e peca, uma vez que foi condenado por seu próprio juízo" (Tit. 3, 10-11). Pois a pessoa que, advertida uma ou duas vezes, não se arrepende, mas mantém-se pertinaz numa sentença contrária a um dogma manifesto ou definido – não podendo, em razão dessa pertinácia pública, ser escusada de forma alguma da heresia propriamente dita, que requer a pertinácia – essa pessoa declara a si mesma abertamente herege. Revela que por própria vontade se afastou da fé católica e da Igreja, de tal forma que já não é necessária nenhuma declaração ou sentença de quem quer que seja para cortá-la do corpo da Igreja. É muito claro nessa matéria o argumento dado por São Jerônimo a propósito das citadas palavras de São Paulo: "Por isso diz-se que o herege condenou a si mesmo: porque o fornicador, o adúltero, o homicida e os demais pecadores são expulsos da Igreja pelos sacerdotes; mas os hereges proferem a sentença contra si mesmos, excluindo-se da Igreja espontaneamente: exclusão essa que é a sua condenação pela própria consciência". Portanto o Pontífice que depois de tão solene e pública advertência pelos Cardeais, pelo Clero Romano ou mesmo pelo Sínodo, se mantivesse endurecido na heresia e se afastasse abertamente da Igreja, deveria ser evitado, conforme o preceito de São Paulo. Para que não causasse prejuízo aos demais, deveria ter a sua heresia e a sua contumácia proclamadas de público, a fim de que todos pudessem igualmente precaver-se em relação a ele. Assim, a sentença que ele proferiu contra si mesmo seria proposta a toda a Igreja , tornando claro que por vontade própria ele se afastou e se separou do corpo da Igreja, e que de algum modo abdicou do Pontificado, do qual ninguém goza ou pode gozar caso não pertença à Igreja. Vê-se pois que em caso de heresia, à qual o Pontífice privadamente aderisse, haveria um remédio imediato e eficaz, sem convocação do Concílio geral: pois nessa hipótese o que quer que se fizesse contra ele antes da declaração de sua contumácia e heresia, com o fim de chamá-lo à razão, constituiria um dever de caridade, não de jurisdição; e depois de manifestado o seu afastamento da Igreja, caso fosse lançada contra ele uma sentença pelo Concílio, tal sentença seria proferida contra quem já não é Papa nem superior ao Concílio"[1].

3. Subdivisão desta quinta sentença

A nosso ver, esta quinta sentença deveria ser subdivida em três[2].

1º Alguns autores afirmam que o Papa perde "*ipso facto*" o Pontificado no momento em que exterioriza a sua heresia.

2º Outros sustentam que tal perda se dá quando a heresia **chega ao conhecimento de certo número de pessoas,** ainda que reduzido.

3º Outros, finalmente, julgam que o Papa herege só decai da Sé Romana quando sua heresia se torna **"notória e divulgada de público"**[3].

– Essa divergência prende-se à disputa multissecular, que ainda hoje divide os teólogos, sobre o momento exato em que o herege deixa de ser membro da Igreja[4]. Não julgamos necessário expor aqui, em detalhes, as peculiaridades das diversas subdivisões desta quinta sentença. Parece-nos dispensável, também, indicar de modo preciso a posição de cada adepto desta sentença – tanto mais quanto muitos dentre eles não são claros a respeito. Faremos apenas observações breves sobre o pensamento de São Roberto Bellarmino e de Wernz-Vidal.

---

[1] **Pietro Ballerini**, "*De Potestate Ecclesiastica*...", pp. 104-105.

[2] Indicamos essa subdivisão nas observações à posição B-II-2 do quadro sinóptico da p. 6.
A essa divisão tripartite alude, por exemplo, **Suarez** em "*De Leg.*", lib. IV, cap. VII, n.º 6, p. 360.

[3] "*Notoria et palam divulgata*" - A expressão é de **Wernz-Vidal**: "*Ius Can.*", vol. II, p. 517.

[4] Como já observamos, não existe contudo uma correspondência absoluta entre a posição assumida por cada autor quanto ao momento em que o herege é excluído da Igreja, e sua sentença sobre a questão do Papa herege: ver pp. 16-17.

– **Salvo meliori judicio**, parece-nos que São Roberto Bellarmino não deixou suficientemente clara a sua tese sobre o momento em que o Papa herege perderia "*ipso facto*" o Pontificado.

Diz ele que isso se daria quando a heresia se tornasse "manifesta"; e opõe o conceito de "manifesto" ao de "oculto"[1]. Ora, a heresia oculta pode ser a interna (oculta "*per se*"), como pode ser a externa desconhecida por outrem (oculta "*per accidens*"). A se atribuir a São Roberto Bellarmino a primeira dessas interpretações, o Papa perderia o Pontificado no momento em que exteriorizasse sua heresia, ainda que ninguém o percebesse. A se lhe atribuir a segunda interpretação, a perda do Pontificado se daria quando algumas outras pessoas – talvez uma só – soubessem do fato.

Caberia ainda uma terceira interpretação? Poder-se-ia entender como heresia oculta aquela que já é do conhecimento de muitas pessoas, mas ainda não atingiu o grande público, ainda não se tornou "notória e divulgada de público"? – Tal interpretação é adotada por Wernz-Vidal, que afirma mesmo, sem hesitar, que segundo São Roberto Bellarmino o Papa herege só estaria destituído quando sua defecção na fé se tornasse "notória e divulgada de público"[2].

4. Apreciação sobre esta sentença

Dispensamo-nos de apresentar novamente as razões que podem ser alegadas contra esta quinta sentença. Já foram elas expostas em páginas anteriores[3].

Como diremos no capítulo seguinte, julgamos que esta quinta sentença é a verdadeira, e que Wernz-Vidal tem razão ao dizer – interpretando São Roberto Bellarmino – que o Papa eventualmente herege perde o Pontificado "*ipso facto*", no momento em que sua heresia se torne "notória e divulgada de público".

---

[1] "*De Rom. Pont*.", lib. II, cap. 30. - Ver também "*De Ecclesia Militante*", lib. III, cap. 4-10.

[2] Exorbitaríamos dos limites desta exposição se procurássemos analisar o quanto são flutuantes, mesmo nos melhores autores, os conceitos de "oculto", "manifesto", "público", "notório", etc. - Citamos aqui apenas alguma bibliografia a respeito: Cód. de **Dir. Can., cân.** 2197; cân. 2259, § 2; cân. 2275, 1º; **Billot**, "*Tract. de Eccl. Christi*", tom. II, p. 617; **Lercher**, "*Instit. Theol. Dogm*.", vol. I, p. 233, n.º 407; **Hervé**, "*manuale Theol. Dogm*.", vol. I, p. 448; **Sipos**, "*Ench. Iuris Can*.", p. 774, item a; p. 810; p. 833, item b; **Salaverri**, "*De Eccl. Christi*", p. 879, n.º 1047; **Miguélez-Alonso-Cabreros**, "*Cód. de Der. Can*.", comentário ao cân. 2197.

[3] Ver especialmente as citações que fizemos de **Suarez** (pp. 21 ss.) e **Bouix** (pp. 18 ss.).

CAPÍTULO VII

EM DEFESA DA QUINTA SENTENÇA ENUMERADA POR SÃO ROBERTO BELLARMINO

Ao longo dos capítulos anteriores fizemos já algumas reflexões sobre os argumentos alegados pelas várias escolas. Desejamos agora apresentar uma visão de conjunto das conclusões a que o exame do assunto nos conduziu.

1. Possibilidade de um Papa herege

Não se encontram, na Escritura e na Tradição[1], razões que demonstrem a impossibilidade de queda de um Papa em heresia. Pelo contrário, numerosos testemunhos da Tradição falam a favor da possibilidade de tal queda. Assim sendo, devemos considerar como teologicamente possível que um Papa caia em heresia, e estudar as conseqüências que semelhante fato traria para a vida da Igreja.

2. Incompatibilidade "em raiz"

A Escritura e a Tradição tornam patente a existência de uma profunda incompatibilidade, **em raiz**, entre a condição de herege e a posse de jurisdição eclesiástica[2], uma vez que o herege deixa de ser membro da Igreja[3].

Essa incompatibilidade é tal que normalmente não se coadunam a condição de herege e a detenção de uma jurisdição eclesiástica. Entretanto, ela não é **absoluta**, ou seja, não é tal que, caindo em heresia interna, ou mesmo externa, o detentor da jurisdição eclesiástica esteja destituído do cargo "*ipso facto*", em todos os casos e imediatamente.

Os argumentos apresentados pelos diversos autores a propósito deste último ponto são decisivos[4], e o são particularmente os argumentos tirados da prática da Igreja: pelo Código de Direito Canônico o herege só perde a jurisdição quando contra ele for proferida sentença condenatória ou declaratória[5]; os sacerdotes que abandonaram a Igreja têm jurisdição para dar a absolvição a pessoas em perigo de vida[6]; é comumente admitido que os Bispos cismáticos orientais (eles também hereges) gozam de uma jurisdição que os Papas tacitamente lhes concedem[7]; etc.

Por isso, não chamamos essa incompatibilidade de **"absoluta"**, mas falamos apenas em **"Incompatibilidade em raiz"**. A heresia corta a raiz e fundamento da jurisdição, isto é, a fé e a condição de membro da Igreja. Mas não elimina "*ipso facto*" e necessariamente a própria jurisdição. Assim como uma árvore pode conservar vida ainda por algum tempo depois que se lhe corta a raiz, assim também, em casos freqüentes, a jurisdição perdura mesmo depois da queda em heresia de quem a possuía[8].

No entanto, a jurisdição só é conservada na pessoa do herege a título precário, em estado de violência e na medida em que o exija uma razão precisa e evidente, ditada pelo bem da Igreja ou das almas. – Fica assim eliminada a posição segundo a qual em hipótese alguma o Papa herege perderia

---

[1] Ver pp. 8 ss. - A Tradição em sentido amplo, a que nos referimos, inclui tanto a Tradição divina quanto eclesiástica. Conhecemo-la através das atas conciliares, dos documentos pontifícios, dos escritos patrísticos, das obras de teólogos, etc. (ver **Pesch**, "*Praelect. Dogm.*", tomus I, nn, 564, 571).

[2] Ver os textos de **São Roberto Bellarmino** e **Suarez** que transcrevemos, respectivamente, às pp. 24 ss. e 16-17.

[3] Sobre o momento em que o herege deixa de ser membro da Igreja, ver p. 17, nota 2.

[4] Ver as razões alegadas por **Suarez**, por nós reproduzidas às pp. 16-17.

[5] Cânon 2264. - Este cânon, por si só, seria suficiente para demonstrar que os textos dos Padres da Igreja referentes à incompatibilidade entre a heresia e a jurisdição não podem ser entendidos no sentido de uma incompatibilidade absoluta e omnímoda.

[6] Cânon 882. - Faltando outro sacerdote, podem também administrar os demais sacramentos e sacramentais a pessoas em perigo de vida: cân. 2261, §3.

[7] Ver **Hervé**, "*Man. Theol. Dogm.*", vol. I, p. 449, n.º 453, nota 1, e bibliografia ali indicada.

[8] Como diz **Suarez** em texto citado às pp. 45 ss., nesse caso "o Papa herege não é membro da Igreja quanto à substância e à forma que constituem os membros da Igreja, mas é cabeça quanto ao cargo e à ação".

o cargo (terceira sentença enumerada por São Roberto Bellarmino); além do mais, essa posição tem contra si outros argumentos de peso hauridos da Tradição e da razão natural[1].

3. A jurisdição do herege

Já cortada em sua raiz, a jurisdição do herege apenas subsiste na medida em que seja sustentada[2] por outrem. Assim é que o Papa **sustenta**, para o bem das almas e para a salvaguarda da da ordem jurídica na Igreja, a jurisdição do Bispo herege ainda não deposto[3].

Se é o Sumo Pontífice que cai em heresia, quem poderá **sustentar** nele a jurisdição? – A Igreja? Não o cremos, pois esta, enquanto considerada por contraposição ao Papa, não lhe é superior, e portanto não lhe pode **sustentar** a jurisdição. O Papa não está sujeito ao Direito Eclesiástico. – Jesus Cristo? Sim, na medida em que seja lícito atribuir-Lhe a intenção de **sustentar** a jurisdição na pessoa do Pontífice herético.

4. A questão central

Põe-se aqui, pois a questão central: haverá circunstâncias em que se possa e se deva dizer que Nosso Senhor estabeleceu que **sustentaria**, pelo menos por algum tempo, a jurisdição de um Papa eventualmente herege?

Nada existe, na Sagrada Escritura e na Tradição, que constitua uma resposta segura e definitiva a essa pergunta. Como não procuramos, aqui, apenas argumentos de probabilidade, mas principalmente razões que justifiquem uma certeza, devemos investigar se alhures encontraremos elementos seguros para responder à pergunta proposta.

Como é óbvio, em matéria teológica não se pode conceber uma argumentação que não parta de pelo menos uma premissa revelada. O que procuramos, portanto, é uma premissa menor, tirada não da Revelação mas da razão natural, e que, unida a uma premissa maior revelada, forneça uma solução segura à questão acima apresentada.

Julgamos que a premissa maior revelada de que devemos partir é o dogma de que a Igreja é uma sociedade visível e perfeita[4]. Como premissa menor, devemos colocar o princípio, haurido da própria natureza, segundo o qual os fatos da vida pública e oficial de uma sociedade visível e perfeita, precisam ser "notórios e divulgados de público"[5]. Daí se concluiria que uma eventual

---

[1] Ver pp. 16-17, 20, 27 ss.

[2] Normalmente se diz que, em certos casos previstos pelo Direito, a jurisdição de quem não a tem é "suprida" pelo Papa ou pela Igreja. Na hipótese de erro comum, por exemplo, a Igreja "supre" a jurisdição inexistente, conforme dispõe o cânon 209. - Entretanto, segundo ensinam os autores, a jurisdição 'suprida" só existe como **ato**, e não como **hábito** (**Lehmkuhl**, "*Theologia Moralis*", vol. II, p. 281, n.º 387; **Wernz-Vidal**, "*Ius Can.*", tom. II p. 439; **Vermeersch-Creusen**, "*Epit. Iuris Can.*", tom. I, p. 278). Ora, na hipótese que aventamos, a jurisdição existiria como **hábito**, e não apenas como **ato**. Não nos consta que haja um termo técnico que indique tal situação jurídica. Assim sendo, dizemos que a jurisdição é então "sustentada" na pessoa do herege.

[3] Alguns autores, sobretudo antigos, não consideraram que a jurisdição pode ser "sustentada" no herege, em vista de um interesse eminente das almas ou da Igreja. Por isso, mesmo **São Roberto Bellarmino**, como assinalamos na nota 1 da p. 25, parece negar a possibilidade da permanência da jurisdição no herege manifesto - permanência essa que a prática da Igreja nos últimos séculos, sobretudo em relação aos Bispos hereges ainda não deposto, obriga a admitir como legítima.

[4] Ver: **Denz.-Umb.**, índice sistemático, item IIa; **Denz.-Sch.**, índice sistemático, item G4a.

[5] Cremos que essa premissa menor dispensa demonstração, mas exige algumas explicações.

Dispensa demonstração porque não se poderia conceber que a vida pública e oficial de uma sociedade visível e perfeita se desenvolvesse através de fatos ocultos. **Suarez** expõe esse princípio em texto que reproduzimos às pp. 16-17. E **Domingos Soto** usa de uma expressão particularmente feliz ao dizer que, caso houvesse deposições de prelados em razão de causas não constatáveis externamente, "todas as jurisdições se tornariam ambíguas e confusas" ("omnes jurisdictiones versarentur in ambiguo et in confuso" - "*Comment. in IV Sent.*", dist. 22, q. 2, a. 2, p. 1022). Por razão análoga os autores dizem que a renúncia do Papa só se consuma no momento em que é comunicada à Igreja (ver **Coronata**, "*Instit. Iuris Can.*", vol. I, p. 366).

Algumas explicações necessárias:

1- Já observamos (nota 2 da p. 29) que o conceito de "notoriedade" não tem em Direito Canônico um sentido inteiramente definido. Entendemos aqui por "notório" aquilo que, de direito e de fato, preenche todas as condições necessárias para que possa ser conhecido, por todos os súditos, com certeza e sem grande dificuldade.

2- Entendemos por "divulgado de público" aquilo que de fato já chegou ao conhecimento do grande público, ou pelo menos de um número de pessoas suficiente para que já se tenha tornado irreversível o processo de sua divulgação para o grande público.

3- A expressão "notório e divulgado de público" encontra-se em **Wernz-Vidal**, como já apontamos na nota 3 da p. 28.

destituição do chefe da Igreja não seria um fato juridicamente consumado enquanto não se tornasse "notória e divulgada de público".

– Em forma escolástica, poderíamos redigir o seguinte sorites:

A Igreja é uma sociedade visível e perfeita.

Ora, os fatos da vida oficial e pública de uma sociedade visível e perfeita, só se tornam juridicamente consumados quando notórios e divulgados de público.

Ora, a perda do Papado é um fato da vida pública e oficial da Igreja.

Logo, a perda do Papado só se torna juridicamente consumada quando notória e divulgada de público.

– Tal conclusão, decorrente de uma verdade revelada e de uma premissa evidente à razão natural, expressa a vontade certa de Nosso Senhor. Não seria uma **verdade formalmente revelada**, mas uma **verdade virtualmente revelada**, uma **conclusão teológica**.

O próprio Jesus Cristo, portanto, **sustentaria** a jurisdição do Papa herético até o momento em que sua defecção na fé se tornasse "notória e divulgada de público".

- Em conseqüência, seriam válidos todos os atos jurisdicionais praticados pelo Papa durante esse período. Imaginado mesmo o caso de proferir ele uma definição dogmática, esta seria infalível. O Espírito Santo, em tal hipótese, falaria através dele como falou pela mula de Balaão[1].

v Note-se que a argumentação de que nos valemos não é a mesma de São Roberto Bellarmino, retomada por Wernz-Vidal[2]. Eles partem do princípio de que quem não é, em sentido algum, membro da igreja, não pode ser sua cabeça. Tal argumento nos parece verdadeiro, desde que se lhe acrescente uma cláusula segundo a qual Nosso Senhor **sustentaria** a jurisdição do Papa herege enquanto sua heresia não se tornasse "notória e divulgada de público". Entretanto, mesmo assim formulado, esse argumento levanta uma outra questão, extremamente disputada: a do momento exato em que o herege deixa de ser membro da Igreja[3]. Segundo pensamos, qualquer que seja esse momento, o Papa eventualmente herege só decairia efetivamente do Pontificado quando sua defecção na fé se tornasse "notória e divulgada de público".

5. Exclui-se a necessidade de declaração

A nosso ver, os argumentos acima apresentados eliminam as sentenças de acordo com as quais o Papa perderia o Pontificado no momento em que caísse em heresia interna[4], em heresia externa oculta[5], e em heresia externa manifesta mas não "notória e divulgada de público"[6].

Permaneceriam ainda de pé duas posições: a da perda "*ipso facto*" por heresia "notória e divulgada de público"[7], e a da perda mediante declaração[8].

Ora, esta última parece insustentável, pois, como demonstrou São Roberto Bellarmino em sua argumentação contra Caietano[9], não se coaduna com o princípio de que o Papa não pode ser julgado julgado por homem algum[10].

---

[1] Ver nota 1 da p. 7. - Nesse mesmo sentido pronuncia-se **Laymann**, "*Theol. Mor*.", lib. II, tract. I, cap. VII, n.º 1, p. 146.
[2] Ver pp. 24 ss. e 29.
[3] Ver pp. 16-17.
[4] Segunda sentença referida por **São Roberto Bellarmino**. - Ver pp. 16 ss.
[5] Primeira subdivisão por nós proposta à quinta sentença referida por **São Roberto Bellarmino** - Ver p. 28.
[6] Segunda subdivisão por nós proposta à quinta sentença. - Ver p. 28.
[7] Terceira subdivisão por nós proposta à quinta sentença. - Ver p. 28.
[8] Quarta sentença referida por **São Roberto Bellarmino**. - Ver pp. 21 ss.
[9] Transcrevemos essa longa argumentação às pp. 24 ss. - Ver também a nota 2 da p. 23.
[10] Não se há de ver laivos de conciliarismo, isto sim, no princípio de que organismos eclesiásticos, como o Concílio, possam emitir um pronunciamento declaratório eventual cessação de funções de um Papa herege, desde que esses organismos não pretendam para si outro direito senão aquele de que goza qualquer fiel. Por motivos de mera conveniência e cortesia, a esses organismos poderia competir, em primeiro lugar, fazer tal declaração; mas essa prioridade não constituiria para eles um direito próprio, e menos ainda exclusivo.

6. Grau de notoriedade de divulgação

Qual o grau de notoriedade e divulgação necessário para que o Papa eventualmente herege fosse considerado deposto? – Em resposta a essa pergunta devemos inicialmente observar que haveria um certo grau de notoriedade e divulgação em que, sem dúvida alguma, se teria dado a perda do cargo. O problema se poria – isto sim - em relação ao momento preciso em que se daria a destituição. Quanto a este particular, a pergunta proposta só poderia ser cabalmente respondida em função das circunstâncias concretas. Os conceitos de "notório" e "divulgado de público"[1] nos parecem em teoria claros; sua aplicação à ordem concreta exigiria o exame de uma casuística vastíssima, de que não nos cabe aqui tratar.

Basta, no momento, relembrar uma observação que fizemos acima[2]: não é pelo fato de que na prática esta sentença poderia trazer dissensões de vulto, que se há de tê-la por falsa.

7. Conclusão

Resumindo: cremos que um exame cuidadoso da questão do Papa herege, com os elementos teológicos de que hoje dispomos, permite concluir que um eventual Papa herege perderia o cargo no momento em que sua heresia se tornasse "notória e divulgada de público". E pensamos que essa sentença não é apenas **intrinsecamente provável**, mas **certa**, uma vez que as razões alegáveis em sua defesa nos parecem absolutamente cogentes. Ademais, nas obras que consultamos, não encontramos argumento algum que nos persuadisse do oposto.

De qualquer forma, outras sentenças permanecem **extrinsecamente prováveis**, visto que têm a seu favor autores de peso. Logo, na ordem da ação concreta não seria lícito optar por uma determinada posição, querendo impô-la sem mais. É por isso que, como dissemos de início[3], convidamos os especialistas na matéria a reestudarem a questão. Só assim será possível chegar a um acordo geral entre os teólogos, de modo que uma determinada sentença possa ser tida como **teologicamente certa**.

[1] Ver nota 5 da p. 31.
[2] Ver nota 2 da p. 22.
[3] Ver pp. 1-2.

CAPÍTULO VIII

O PAPA CISMÁTICO E O PAPA DÚBIO

Ao lado da questão do Papa herege, os teólogos costumam estudar vários outros casos extraordinários que poderiam criar situações jurídicas delicadas para a pessoa do Papa considerada em suas relações com o Supremo Pontificado.

Trata-se das hipóteses do Papa cismático, do Papa dúbio, do Papa renunciante, do Papa incompetente, do Papa escandaloso, do Papa demente, do Papa excessivamente idoso mas ainda senhor de si, do Papa preso, da eleição de pessoa juridicamente inábil para o Pontificado, etc.

Como é óbvio, não podemos analisar circunstanciadamente todas essas hipóteses. Tal análise seria mesmo destituída de interesse, visto que sobre vários dos casos indicados a Igreja ensina uma doutrina bem conhecida e por ninguém posta em dúvida.

Digamos apenas uma palavra sobre as hipóteses que no momento não são relevantes para o nosso tema, e depois estudemos com vagar os dois casos que se relacionam intimamente com a questão que nos ocupa: o do Papa cismático e o do Papa dúbio.

– Sobre o direito de renúncia que cabe ao Papa, o cânon 221 determina:

"Se acontecer que o Romano Pontífice, renuncie, para a validade de sua renúncia não é necessária a aceitação dos Cardeais ou de quem quer que seja"[1].

– Quanto à hipótese de demência, Claeys Boùùaert ensina que o Papa que perdeu em definitivo o uso de suas faculdades mentais cessa de ser Papa; e explica:

"(...) tornando-se incapaz de praticar um ato humano, o Papa demente seria em conseqüência incapaz de exercer sua jurisdição. O auxílio de um vigário não poderia suprir a isso, dado que a infalibilidade e o primado de jurisdição não podem ser delegados"[2].

No mesmo sentido pronuncia-se a quase totalidade dos autores[3]. Há, entretanto, quem diga, com Cappello, que não é possível provar a demência certa e perpétua[4]; esta última posição é hoje difícil de sustentar, em vista dos progressos da medicina e da psicologia.

– Tratando num mesmo texto de várias hipóteses das que indicamos, Suarez ensina:

"(...) a não ser que o Pontífice verdadeiro e indúbio caia em loucura perpétua – hipótese em que é destituído, por direito divino, do Pontificado – permanece sempre no seu cargo. E Não pode ser dele privado, mesmo que outros incômodos e calamidades o impeçam de governar convenientemente a Igreja. Sob esta conclusão compreendo os muitos acontecimentos de que longamente versam Caietano, Torquemada e Pighi nas passagens acima indicadas, e com eles estou em tudo de acordo. Pois a loucura perpétua equivale à morte quanto ao uso da razão e da liberdade, e portanto quanto à capacidade de jurisdição e de ocupar um cargo. Isso se demonstra também pelas razões acima apresentadas (...). Pois, se fosse lícito imaginar outros casos em que o Papa devesse ser deposto – senilidade avançada, cativeiro perpétuo e semelhantes – criar-se-ia ocasião para cismas, e com freqüência o verdadeiro Pontífice seria justa ou injustamente posto em dúvida. Foi por isso absolutamente necessário fechar o caminho para sedições e perturbações na Igreja a respeito do Pontífice verdadeiro"[5].

---

[1] No mesmo sentido, pode-se ver: **Bonifácio VIII**, c. "*Quoniam*", de Renunt., in 6; **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI, n.º 1, pp. 315-316; **Billot**, "*Tract. de Eccl. Christi*", tom. I, pp. 612-613; **Coronata**, "*Inst. Iuris Can*.", vol. I, p. 366; **Claeys Boùùaert**, "*Traité...*", tome I, p. 376; "*Dictionnaire...*", verbete "*Pontife Romain*", col. 27.

[2] "*Traité...*", tome I, p. 376.

[3] Ver, por ex.: **Wernz-Vidal**, "*Ius Can*.", vol. II, n.º 452, p. 516; **Wilmers**, "*De Christi Eccl*.", p. 258; **Chelodi**, "*Ius de Personis*", n.º 155, p. 245; **Cocchi**, "*Comment. in Cod. I. Can*.", III, n.º 155, p. 25; **Vermeersch-Creusen**, "*Epit. I. Can*.", I, n.º 340, p. 292.

[4] **Cappello**, "*De Curia Romana*", Roma, 1913, II, pp. 13-15 (citado por **Coronata**, "*Inst. Iuris Can*.", I, p. 366, nota 7). - Sobre este ponto, pode-se ver também: **Coronata**, "*Inst. Iuris Can*.", I, p. 366; **Sipos**, "*Enchiridion...*", p. 156, nota 31.
Em outra obra, **Cappello** afirma que na ordem concreta Deus nunca permitirá que um Papa se torne demente: "*Summa Iuris Can*.", I, n.º 309, p. 276.

[5] **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI, n.º 17.

– Cumpre dizer uma palavra específica sobre os casos de Papa incompetente e de Papa moralmente escandaloso. Nessas hipóteses, as circunstâncias eventualmente criariam para o Pontífice a obrigação em consciência de renunciar ao cargo; se entretanto não o fizesse, de modo algum perderia o Papado ou poderia ser dele destituído. É o que unânime e dogmaticamente afirma a Tradição da Igreja[1]. Como é óbvio, aos Bispos, aos sacerdotes ou mesmo aos simples fiéis poderia caber o direito e quiçá o dever de advertir o Papa faltoso em sua conduta pessoal[2].

– A hipótese de eleição, para o Pontificado, de pessoa juridicamente inábil para o cargo, apresenta interesse relevante para o estudo do problema do Papa dúbio, como adiante indicaremos. Por enquanto basta reproduzir o que dizem os autores: atualmente não há nenhuma disposição de direito eclesiástico a respeito, mas por direito divino não podem ser eleitos Papa: as mulheres; as pessoas que não gozam do uso da razão, isto é, as crianças e os dementes; e as que não são membros da Igreja, isto é, os pagãos, os apóstatas, os hereges[3] e os cismáticos. A eleição portanto será válida caso recaia sobre um não-Cardeal, até mesmo leigo e casado[4].

A. A HIPÓTESE DO PAPA CISMÁTICO

A possibilidade de queda do Papa em cisma parece em princípio absurda. Pois o cisma não é o rompimento do fiel com o Papa? Como pode o Papa romper consigo mesmo? "*Ubi Petrus, ibi Ecclesia*": onde está Pedro, aí está a Igreja.

Contudo, numerosos autores de peso não excluem a hipótese[5].

1. Suarez

Suarez no-la explica nos seguintes termos:

"O cisma pode dar-se não só em razão de heresia, mas também sem ela, como acontece quando alguém, conservando a fé, não quer em suas ações e no modo de praticar a religião manter a unidade da Igreja. E isso pode dar-se de dois modo. De um primeiro modo, separando-se da cabeça da Igreja, como se lê no cap. "*Non vos*", 23 quest. 5., onde a Glosa diz que o cisma consiste em não ter o Pontífice Romano como cabeça — não negando que o Pontífice Romano seja a cabeça da Igreja, pois isso já seria cisma unido a heresia, mas quer negando temerariamente a este Pontífice em particular, quer comportando-se em relação a ele como se não fosse a cabeça: por exemplo, se alguém quisesse reunir um Concílio geral sem a sua autoridade, ou eleger um antipapa. Este é o modo mais comum de cisma.

De um segundo modo pode haver cisma se alguém se separar do resto do corpo da Igreja não querendo como ele comungar na participação dos acontecimentos. Disto nos narra um exemplo Santo Epifânio ("*Haeres.*", 68), a respeito da seita de Melécio, o qual, dissentindo de seu Patriarca, Pedro Alexandrino, separou-se dele em todos os sacrifícios, e foi acusado de cisma, não havendo contudo entre ambos nenhuma divergência em matéria de fé, como Epifânio atesta. E deste segundo modo o Papa poderia ser cismático, caso não quisesse ter com todo o corpo da Igreja a união e a conjunção devida, como seria se tentasse excomungar toda a Igreja, ou se quisesse subverter todas

---

[1] Ver, por exemplo: **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI, nn. 14-18, pp. 320-322; "*De Legibus*", lib. IV, cap. VII, nn. 3-5, p. 359; **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, pp. 640 ss.; **Billot**, "*Tract. de Eccl. Christi*", tom. I, pp. 613-614; **Ballerini**, "*De Potest. Eccl...*", p. 99.

[2] Sobre esse assunto, ver o capítulo XI, às pp. 53 ss.

[3] É este aspecto da questão - eleição de hereges - que apresentará particular interesse para a hipótese do Papa dúbio, como indicaremos às pp. 41 ss.

[4] Sobre as pessoas por direito divino inábeis para o Papado, ver outros dados às pp. 41-42.

[5] Entre eles, podemos citar: **Torquemada**, "*Summa de Ecclesia*", lib. II, cap. 102; lib. IV, cap. 11; **Caietano**, in II-II, q. 39, a. 1; **Suarez**, "*De Caritate*", disp. XII, sect. I, n.º 2, pp. 733-734; sect. II, n.º 3, p. 737; **Sylvius**, in II-II, 39, 1, p. 228-229; **Tanner**, "*De Spe et Carit.*", q. 6, dub. 2 (citado por **Wernz-Vidal**, "*Ius Can.*", tomo II, p. 518); **Van Laak**, "*Institutionum...*", pars I, p. 506; **Billot**, "*Tract. de Eccl. Christi*", tomo I, pp. 614-615; **Wernz-Vidal**, loc. cit.; **M.-J. Congar**, verbete "*Schisme*", no "*Dict. de Théol. Cath.*", cols. 1303, 1306; **Journet**, "*L'Eglise...*", vol. II, pp. 839-840; **Kueng**, "*Structures...*", pp. 306 e ss.; **Mondello**, "*La Dottrina...*", pp. 182 e ss.

as cerimônias eclesiásticas fundadas em tradição apostólica, como observaram Caietano (ad II-II, q. 39) e, com maior amplitude, Torquemada (l. 4, c. 11)"[1].

2. Cardeal Journet

Sobre o mesmo assunto, o Card. Journet escreve:

"1. Os antigos teólogos (Torquemada, Caietano, Bañez), que pensavam, de acordo com o "*Decreto*" de Graciano (parte I, dist. XV, c. VI), que o Papa infalível como Doutor da Igreja, podia entretanto pessoalmente pecar contra a fé e cair em heresia (ver "*L'Église du Verbe Incarné*", t. I, p. 596), com maior razão admitiam que o Papa podia pecar contra a caridade, mesmo enquanto esta realiza a unidade da comunhão eclesiástica, e assim cair no cisma[2].

A unidade da Igreja, segundo eles diziam, subsiste quando o Papa morre. Portanto, ela poderia subsistir também quando um Papa incidisse em cisma (Caietano, II-II, q. 39, a. 1, n.º VI).

Eles se perguntavam, entretanto, de que maneira pode o Papa tornar-se cismático. Pois ele não pode separar-se nem do chefe da Igreja, isto é, de si próprio, nem da Igreja, porque onde está o Papa está a Igreja.

A isso Caietano responde que o Papa poderia romper a comunhão renunciando a comportar-se como chefe espiritual da Igreja, decidindo por exemplo agir como mero príncipe temporal. Para salvar sua liberdade, ele fugiria assim aos deveres de seu cargo; e se fizesse isso com pertinácia, haveria cisma[3]. Quanto ao axioma "onde está o Papa está a Igreja", vale quando o Papa se comporta como Papa e chefe da Igreja; em caso contrário, nem a Igreja está nele, nem ele na Igreja (Caietano, ibidem).

2. Diz-se às vezes que o Papa, não podendo desobedecer, tem apenas uma porta de entrada para o cisma[4]. Das análises a que procedemos resulta, pelo contrário, que também ele pode pecar de duas maneiras contra a comunhão eclesiástica: 1º) quebrando a **unidade de conexão**, o que suporia de sua parte a vontade de se subtrair à invasão da graça enquanto esta é **sacramental** e realiza a unidade da Igreja; 2º) quebrando a **unidade de direção**, o que se produziria, conforme a penetrante análise de Caietano, se ele como pessoa privada se rebelasse conta os deveres de seu cargo e recusasse à Igreja – tentando excomungá-la toda ou simplesmente resolvendo, de modo deliberado, viver como mero príncipe temporal – a **orientação** espiritual que ela tem o direito de esperar dele em nome de Alguém que é maior do que ele: do próprio Cristo e de Deus"[5].

3. Cardeal João de Torquemada

Ao analisar a possibilidade de um Papa cismático, tanto os autores antigos quanto os modernos costumam reportar-se a um estudo clássico sobre a matéria: o do Cardeal João de Torquemada[6]. Um dos teólogos mais ilustres do século XV, defensor das prerrogativas pontifícias

---

[1] **Suarez**, "*De Caritate*", dispo. XII, sect. I, n.º 2, pp. 733-734. Como se vê, a hipótese de queda do Papa em cisma, como a concebem os teólogos que realmente estudaram a questão é logicamente possível, dado que não envolve contradição. Não compreendemos, pois, que um canonista de incontestável autoridade, como o Pe. **Cappello**, possa escrever: "Alguns citam (entre os casos de cessação do poder pontifício) também o cisma (do Papa), e o equiparam à heresia (cf. Wernz, II, n.º 616). — Mas como pode o Papa tornar-se cismático? Pois onde ele está, não está também (cf. cân. 1325, § 2) a verdadeira Igreja? — Esta opinião, como outras deve ser tida por antiquada" ("*Summa Iuris Can*.", I, p. 276, nota 21). Posição análoga à do Pe. Cappello adota também **Phillips**, "*Du Droit Eccl*.", vol. I, p. 178. A nosso ver, a atitude tomada por esses autores induz a pensar que eles não estudaram "*ex professo*" a questão.

[2] Em nota de rodapé, o Cardeal **Journet** faz aqui a seguinte observação: "Esta possibilidade não é universalmente admitida. Todavia, diz M.-J. Congar: "considerada de uma maneira puramente teórica, ela não parece duvidosa" (D.T.C., verbete "*Schisme*", col. 1306). Ela é ensinada por Suarez ("*De Charitate*", disp. 12, sect. I, n.º 2, t. XII, p. 733)".

[3] Em nota de rodapé, o Cardeal Journet cita o próprio texto latino de **Caietano**, que traduzimos: "A pessoa do Papa pode recusar-se a se submeter ao múnus papal (...). E se fizesse isso com pertinácia de espírito, tornar-se-ia cismático por se separar da unidade da cabeça. Com efeito, a sua pessoa está, diante de Deus, ligada pelas leis do seu cargo" (ibidem).

[4] Em nota de rodapé, o Cardeal Journet cita um tópico do texto de **Suarez** que reproduzimos acima, e faz o seguinte comentário: "Segundo **Suarez**, o Papa não poderia portanto pecar contra a unidade de direção. Mas ele apresenta como exemplo aquilo que consideramos como um pecado contra a unidade de direção".

[5] Cardeal **Journet**, "*L'Église*...", vol. II, pp. 839-840.

[6] O **Cardeal Torquemada** era tio do até hoje tão discutido inquisidor espanhol Tomás de Torquemada. Dentre os expositores da questão do Papa cismático que recorrem à autoridade de Torquemada, indicamos aqui alguns nomes significativos: **Suarez**, "*De*

contra os conciliaristas, o Cardeal Torquemada escreveu tratados sobre a Igreja, cuja autoridade é posto em evidência por Hans Kueng nos seguintes termos:

"(...) o Cardeal espanhol João Torquemada é o vigoroso e o mais influente paladino do primado pontifício no século XV, em cujos escritos todos os futuros defensores do primado foram haurir seus argumentos: desde Domenico Jacobazzi e Caietano, passando por Melchior Cano, Suarez, Gregório de Valência e Bellarmino, até os teólogos do primeiro Concílio do Vaticano"[1].

E o Pe. M.-J Congar observa que a "*Summa de Ecclesia*" de Torquemada é um tratado "de valor real e durável"[2].

Para demonstrar que "o Papa pode ilicitamente separar-se da unidade da Igreja e da obediência à cabeça da Igreja, e portanto cair em cisma", o Cardeal Torquemada usa de três argumentos:

"1- (...) pela desobediência, o Papa pode separar-se de Cristo, que é a cabeça principal da Igreja e em relação a quem a unidade da Igreja primariamente se constitui. Pode fazer isso desobedecendo à lei de Cristo[3] ou ordenando o que é contrário ao direito natural ou divino. Desse modo, ele se separaria do corpo da Igreja, enquanto, está sujeito a Cristo pela obediência. Assim, o Papa poderia sem dúvida cair em cisma.

2- O Papa pode separar-se sem nenhuma causa razoável, mas por pura vontade própria, do corpo da Igreja e do colégio dos sacerdotes. Fará isso se não observar aquilo que a Igreja universal observa com base na tradição dos Apóstolos, segundo o c. "*Ecclesiasticarum*", di. 11, ou se não observar aquilo que foi, pelos Concílios universais ou pela autoridade da Sé Apostólica, ordenado universalmente, sobretudo quanto ao culto divino. Por exemplo, não querendo pessoalmente observar o que diz respeito aos costumes universais da Igreja ou ao rito universal do culto eclesiástico. Isso se dará caso não queira celebrar com as vestimentas sacras, ou em lugares consagrados, ou com velas, ou caso não queira fazer o sinal da cruz como os demais sacerdotes fazem, ou outras coisas semelhantes que se ordenam de modo geral à utilidade perpétua, conforme os cânones "*Quae ad perpetuam*", "*Violatores*", "*Sunt quidam*" e "*Contra statuta*" (25, q. 1). Afastando-se de tal modo, e com pertinácia, da observância universal da Igreja, o Papa poderia incidir em cisma. A conseqüência é boa; e o antecedente não é duvidoso, porque o Papa, assim como poderia cair em heresia, poderia também desobedecer e com pertinácia deixar de observar aquilo que foi estabelecido para a ordem comum na Igreja. Por isso, Inocêncio diz (c. "*De Consue*.") que em tudo se deve obedecer ao Papa enquanto ele não se volte contra a ordem universal da Igreja, pois em tal caso o Papa não deve ser seguido, a menos que haja para isso causa razoável.

3- Suponhamos que mais de uma pessoa se considere Papa, e que uma delas seja verdadeiro Papa, embora tido por alguns como provavelmente dúbio. E suponhamos que esse Papa verdadeiro se comporte com tanta negligência e obstinação na busca da união da Igreja, que não queira fazer quanto possa o restabelecimento da unidade. Nessa hipótese, o Papa seria tido como fomentador do cisma, conforme muitos argumentavam anda em nossos dias, a propósito de Bento XIII e do Gregório XII"[4].

Carit.", disp. XII, sect. I, n.º 2, p. 734; **Sylvius**, ad II II, 39, 1; **Kueng**, "*Structures...*", pp. 351 ss.; **Journet**, "*L'Eglise...*", vol. II, p. 839; **Yves M.-J. Congar**, "*Dict. de Th. Cath.*", verbete "*Schisme*", col. 1306.

[1] **Hans Kueng**, "*Structures...*", p. 351.

[2] **Yves M.-J. Congar**, verbete "*Schisme*", no "*Dict. de Théol. Cath.*", col. 1295. – Sobre a autoridade de que goza o **Cardeal Torquemada** nessa matéria, ver também **De Vooght**, "*Le Conciliarisme*", p. 176; **A. Michel**, verbete "*Torquemada, Jean de*", no "*Dict. de Théol. Cath.*", cols. 1235-1239; **Mondello**, "*La Dottrina*", pp. 44-45.

[3] Como é óbvio, o pecado de cisma não é cometido em qualquer ato de desobediência, mas apenas naquele em que se nega o próprio princípio de autoridade na Igreja, rompendo, assim a unidade eclesiástica (ver **São Tomás**, "*Summa Theol.*", II-II, 39, 1; **M.-J. Congar**, "*Dict. de Th. Cath.*", verbete "*Schisme*", col. 1304). Tal conceituação é pressuposta por **Torquemada** no texto citado. Fazemos esta observação porque ao leitor poderia talvez parecer que a passagem acima transcrita confunde grosseiramente a "desobediência à lei de Cristo" com o cisma – o que teria a conseqüência absurda de que por qualquer pecado o Papa se tornaria cismático. Torquemada é, aliás, dos maiores defensores do princípio de que o Papa escandaloso e imoral, mas não herético ou cismático, conserva Pontificado (ver "*Summa de Eccl.*", lib. II, cap. 101).

[4] **Cardeal Torquemada**, "*Summa de Ecclesia*", pars I, lib. IV, cap. 11, p. 369 verso.

4. O Papa cismático perderia o Pontificado

Os autores que admitem a possibilidade de um Papa cismático, em geral não hesitam em afirmar que em tal hipótese, como na do Papa herege, o Pontífice perde o cargo. A razão disso é evidente: os cismáticos estão excluídos da Igreja, do mesmo modo que os hereges[1].

Nesta matéria, Suarez constitui exceção, ao sustentar que o Papa cismático não está privado nem pode vir a ser privado do cargo[2]; sua opinião entretanto não merece particular atenção, uma vez que se baseia na tese suareziana, hoje por todos abandonada[3], de que os cismáticos, mesmo públicos, não deixam de ser membros da Igreja.

Assim sendo, podemos concluir, com Caietano que:

"(...) a Igreja está no Papa quando este se comporta como Papa, isto é, como Cabeça da Igreja; mas caso ele não quisesse agir como Cabeça da Igreja, nem a Igreja estaria nele, nem ele na Igreja"[4].

Ademais, é oportuno lembrar que "quem é pertinaz no cisma, praticamente não se distingue do herege"[5]; que "nenhum cisma deixou de excogitar alguma heresia a fim de justificar sua separação da Igreja"[6]; que o cisma constitui uma disposição para a heresia[7]; e que o cismático, segundo o Direito Canônico e o Direito Natural, é suspeito de heresia[8].

B. A HIPÓTESE DO PAPA DÚBIO

Nos tratadistas em geral, a hipótese do Papa dúbio diz respeito precipuamente ao Papa cuja **eleição** foi duvidosa. Pois, se a eleição foi certa, as dúvidas que possam aparecer reduzem-se aos demais casos extraordinários acima enumerados[9]. Com efeito, qualquer dúvida posterior a um eleição certa só pode surgir – com ou sem fundamento – caso o Papa caia em heresia, apresente sinais de demência, incorra em cisma, etc.

Assim sendo, analisaremos aqui especialmente a eventualidade de uma eleição dúbia. E faremos também algumas considerações sobre determinados casos de dúvida oriunda de uma possível heresia na pessoa do Pontífice.

1. O Papa dúbio é Papa nulo

A esse respeito, Wilmers escreve:

"Caso a eleição do Pontífice se tenha tornado de tal modo dúbia que não se possa saber com certeza quem seja o verdadeiro Pontífice, aquele cuja eleição foi dúbia deve renunciar, segundo diz a maioria dos autores, para que se realize nova eleição. Se não renunciar, a Igreja ou os Bispos podem declarar que ele não é Papa, uma vez que sua eleição foi duvidosa. Isso se fundamenta no princípio "o Papa dúbio é Papa nulo". Com efeito, aquele cuja autoridade não é certa, não pode

---

[1] Também os apóstatas estão excluídos da Igreja. Um Papa apóstata seria aquele que abandonasse inteiramente a religião cristã – por exemplo, fazendo-se maometano ou budista. A hipótese, embora fantasiosa, é entretanto mencionada de passagem por alguns autores, como **Billot**, "*Tract. de Eccl. Christi.*", t. I, pp. 614-615 e **Schmalzgrueber**, "*Ius Eccl. Univ.*", t. I, pars I, dissert. Proem., § 8, n.º 316, p. 132.

[2] **Suarez**, "*De Caritate*", disp. XII, sect. II, n.º 3, p. 737.

[3] Ver **M.-J. Congar**, "*Dict. de Th. Cath.*", verbete "*Schisme*", col. 1306-1307.

[4] **Caietano**, in II II, 39, 1, ad VI. – A mesma tese de que o Papa cismático perde o Pontificado é defendida por: **Torquemada**, "*Summa de Eccl...*", lib. II, cap. 102, p. 314v.; lib. IV, cap. 11, pp. 369-370; **Sylvius**, in II-II, 39, 1, concl. 2, p. 229; **Tanner**, "*De Spe et Carit.*", q. 6, dub. 2 (cit. por Wernz-Vidal), "*Ius Can.*", tom. II, p. 518); **Billot**, "*Tract. de Eccl. Christi*", tom. I, pp. 614-615; **Wernz-Vidal**, "*Ius Can.*", Tom. II, p. 518; **M.-J. Congar**, verbete "*Schisme*", col. 1306; **Journet**, "*L'Eglise*", vol. II, pp. 839-840; **Kueng**, "*Structures*", pp. 306 ss. ; **Mondello**, "*La Dottr.*", pp. 182-184, 189.

[5] **Pietro Ballerini** ("*De Pot. Eccl.*", cap. VI, n.º 14-15), citado por **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, p. 681.

[6] **São Jerônimo** (in epist. ad Titum, c. III, v. 11; P.L. 26, 598), citado por **M.-J. Congar**, "*Dict. de Th. Cath.*", verbete "*Schisme*", col. 1293. – Ver também **Sylvius**, in II-II, 39, 1, ad 3, p. 228.

[7] Princípio comunicado por **São Jerônimo**, **Santo Agostinho** e **São Raimundo de Penaforte** (Ver M.-J. Congar, "*Dict. de Th. Cath.*", verbete "*Schisme*", col. 1296).

[8] Ver **M.-J. Congar**, "*Dict. de Th. Cath.*", verbete "*Schisme*", col. 1305.

[9] Ver. pp. 34 ss.

exigir que se lhe obedeça, pela mesma razão pela qual os homens não estão obrigados a obedecer à lei que não foi promulgada"[1].

Autores há que discordam desse modo de pensar e negam tal interpretação ao axioma "o Papa dúbio é Papa nulo" ("*Papa dubius, Papa nullus*"). Não nos parece entretanto que tais teólogos tenham focalizado a questão nos seus devidos termos. Pois eles sustentam apenas — o que todos admitem — que autoridade terrena alguma pode depor o Papa legítimo, por muitos entretanto considerado dúbio[2].

O que tais autores não parecem levar na devida conta, é aquilo que Wilmers observa ao refutar Phillips, outro adversário do princípio "o Papa dúbio é Papa nulo":

"Ele parece confundir a eleição legítima diante de Deus, com a eleição que pode ser e realmente é conhecida pelos homens como legítima. Não basta que a eleição tenha sido legítima diante de Deus; é necessário que seja também conhecida como legítima e como não sujeita a dúvida séria. Analogamente, não basta que a lei tenha sido aprovada, mas requer-se que tenha sido também promulgada"[3].

Essa controvérsia desenvolve-se sobretudo em torno das questões suscitadas pelo Concílio de Constança. Dispensamo-nos de aprofundá-las aqui, dado que é nosso propósito não focalizar problemas históricos enquanto tais.

2. Declaração pelo Concílio

A quem incumbiria o múnus de declarar que o Papa dúbio não seria verdadeiro Papa? Os antigos costumavam atribuir essa missão aos Bispos reunidos em Concílio. São Roberto Bellarmino, por exemplo, escrevia:

"O Papa dúbio deve ser tido como não sendo Papa; portanto, ter poder sobre ele não é ter poder sobre o Papa (...). Embora o Concílio sem o Papa não possa definir novos dogmas de fé, pode no entanto, em tempo de cisma, julgar quem seja o verdadeiro Papa e prover a Igreja de um verdadeiro pastor, quando este for nulo ou dúbio (...)"[4].

— A constituição Apostólica "*Vacante Sede*" (25 de dezembro de 1904) e o Código de Direito Canônico, (promulgado em 1917) modificaram algumas normas para a eleição do Sumo Pontífice. Após a entrada em vigor desses documentos, certos autores continuam a sustentar que aos Bispos reunidos em Concílio caberia decidir da validade da eleição do Papa dúbio[5]; outros autores, entretanto, julgam que essa atribuição cabe atualmente ao Colégio Cardinalício. Entre estes últimos encontra-se Coronata, que assim expõe o seu ponto de vista:

"Se a dúvida, portanto, é antecedente, porque sempre se duvidou da legitimidade da eleição, (os autores comumente) atribuem ao Concílio Ecumênico o poder de julgar sobre essa legitimidade (...). Tal posição entretanto não parece correta, pelo menos de acordo com o Direito em vigor. Pois duas hipóteses são então possíveis. Ou a eleição é objetiva e verdadeiramente dúbia segundo o pensamento de toda a Igreja, e neste caso o Papa é nulo mesmo sem o julgamento de qualquer Concílio, pois a eleição simplesmente não se fez de modo legítimo (cân. 219); ou a dúvida objetiva não é tão provável e universal, mas é de solução mais difícil segundo pensam os mestres e as pessoas prudentes, e neste caso o julgamento que solucionará a dúvida não compete ao Concílio Ecumênico, que não pode ser concebido sem o Pontífice Romano (ver cânones 222 e 229) e ao qual

[1] **Wilmers**, "*De Christi Eccl.*", p. 258. — Sobre o mesmo assunto, pode-se ver também: **São Roberto Bellarmino**, "De Conc.", 2, 19, ad. 3 arg. Gerson; **Suarez**, "*De Fide*", disp. 10, sect. 6, n.º 19; "*De Caritate*", dispo. XII, sect. I, n.º 11, p. 736; **Sylvius**, in II-II, 39, 1, p. 228; **Ferraris**, "*Prompta Bibl.*", verbete "Papa", n.º 69-70, col. 1846; **Santo Afonso de Ligório**, "*Opere...*", vol. VIII, p. 720; "*Oeuvr. Dogm.*", vol. 17 bis, p. 11; **Pesch**, "*Compendium...*", tom. I p. 208; **Camillus Mazzella**, "*De Rel. et Eccl.*", p. 747; **Billot**, "*Tract. de Eccl. Christi*", I, 620-621; **Wernz-Vidal**, "*Ius Can.*", II, pp. 520-521; **Wilmers**, "*De Christi Eccl.*", pp. 258-259; **Coronata**, "*Inst. Iuris Can.*", vol. I, p. 367.

[2] **Bouix**, um dos partidários desta sentença, escreve: "provaremos que, como remédio para o caso em estudo, Cristo não instituiu nenhuma autoridade com poder sobre o Papa verdadeiro e legítimo" — "*Tract. de Papa*", Tom. II, p. 673.

[3] **Wilmers**, "*De Christi Eccl.*", p. 258, nota 1.

[4] **São Roberto Bellarmino**, "*De Conciliis*", lib. II, cap. 19 – sobre esta passagem de São Roberto Bellarmino, ver: **Wilmers**, "*De Christi Eccl.*", pp. 258-259; **Pesch**, "*Compendium...*", tom. I, p. 208.

[5] Por exemplo: Wernz-Vidal, "*Ius Can.*", II, p. 521.

esse poder não foi atribuído por quem quer que seja de maneira que se possa provar, mas compete ao Colégio Cardinalício, ao qual a Constituição "*Vacante Sede*" expressamente concedeu o direito de interpretar as leis sobre a eleição do Pontífice Romano (n.º 3-4). Acresce que nessa mesma Constituição (n.º 29) e no cân. 229 está absolutamente proibido, durante a vacância da Sé Apostólica, qualquer prosseguimento ou nova reunião de Concílio Ecumênico, e "*a fortiori*", segundo parece, sua convocação (...)"[1].

— Que pensar dessa disputa? Cremos que os partidários do julgamento pelo Concílio não se oporiam ao que diz Coronata. A hipótese por eles estudada é outra, a saber, que os Cardeais não tenham em definitivo conseguido solucionar a dúvida. Nesse caso, "caberia sempre à Igreja o direito de saber com certeza quem seria seu verdadeiro chefe", segundo observa Suarez, adepto do julgamento pelo Concílio[2]. Tais circunstâncias destruiriam os argumentos de Coronata, pois o direito eclesiástico não pode impedir que os Bispos façam valer o direito divino que lhes assiste de saber com certeza quem é o verdadeiro Papa.

Pode-se provar que aos Bispos caiba o direito de pronunciar-se sobre tal questão? Coronata o nega; parece-nos entretanto que Suarez fundamentaria esse direito no fato de que os Bispos são "os pastores ordinários e as colunas da Igreja" – argumento por ele apresentado para defender a tese da declaração da heresia papal pelo Concílio e que por analogia julgamos aplicável ao caso do Papa dúbio[3].

3. Aceitação pacífica e universal

A propósito do Papa dúbio, é preciso deixar aqui bem claro que a aceitação pacífica de um Papa por toda a Igreja é "um sinal e um efeito infalível da eleição válida"[4]. É esse o ensinamento comum dos autores[5].

Analisando simultaneamente aspectos das questões do Papa herege e do Papa dúbio, o Cardeal Billot expõe aquele princípio nos seguintes termos:

"Afinal, o que quer que ainda penses sobre a possibilidade ou impossibilidade da referida hipótese (do Papa herege), pelo menos um ponto deve ser tido como absolutamente inconcusso e firmemente posto acima de qualquer dúvida: a adesão da Igreja universal será sempre, por si só, sinal infalível da legitimidade de determinado Pontífice, e portanto também da existência de todas as condições requeridas para a própria legitimidade. A prova disso não precisa ser buscada muito longe, mas encontramo-la imediatamente na promessa e na providência infalíveis de Cristo: "As portas do inferno não prevalecerão contra ela", e "Eis que estarei convosco todos os dias". Pois a adesão da Igreja a um falso Pontífice seria o mesmo que sua adesão a uma falsa regra de fé, visto que o Papa é a regra viva de fé que a Igreja deve seguir e que de fato sempre segue, como se tornará ainda mais claro pelo que adiante diremos. Deus pode permitir que às vezes a vacância da Sé Apostólica se prolongue por muito tempo. Pode também permitir que surja dúvida sobre a legitimidade deste ou daquele eleito. Não pode contudo permitir que toda a Igreja aceite como Pontífice quem não o é verdadeira e legitimamente. Portanto, a partir do momento em que o Papa é aceito pela Igreja e a ela unido como a cabeça ao corpo, já não é dado levantar dúvidas sobre um possível vício de eleição ou uma possível falta de qualquer condição necessária para a legitimidade. Pois a referida adesão da Igreja sana na raiz todo vício de eleição e prova infalivelmente a existência de todas as condições requeridas. Que isto seja dito de passagem contra aqueles que, procurando coonestar certas tentativas de cisma feitas no tempo de Alexandre VI, alegam que seu

---

[1] **Coronata**, "*Instuit. Iuris Can*.", vol. I, pp. 367-368.
[2] **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI, n.º 19, p. 322.
[3] Confrontar **Suarez** "*De Fide*", disp. X, sect. VI, n.º 7, com n.º 19.
[4] **Wernz-Vidal**, "*Ius Can*.", II, p. 520, nota 171. – A expressão "efeito infalível" não indica aqui um efeito que infalivelmente decorra de sua causa. Mas indica algo que, se se der, só poderá ter sido produzido por tal causa, da qual portanto será, sem sombra de dúvida, um efeito – isto é, um "efeito infalível". Ver exposição sobre esse ponto específico em **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. V, n.º 8, p. 315.
[5] Assim se manifestam, por exemplo: **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. V, especialmente n.º 6-8 (pp. 314-315); **Ferraris**, "*Prompta Bibl*.", verbete "*Papa*", col. 1846, n.º 69; **Santo Afonso de Ligório**, texto que citamos à p. 41; **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tom. II, pp. 683 ss.; **Wernz-Vidal**, "*Ius Can*.", tom. II, pp. 520-521; **Billot**, texto que citamos a seguir; **Journet**, "*L'Eglise*...", vol. I, p. 624.

promotor propalava ter provas certíssimas, que revelaria ao Concílio geral, da heresia de Alexandre VI. Pondo aqui à margem outras razões com as quais se poderia facilmente refutar semelhante opinião, basta lembrar esta: é certo que quando Savonarola escrevia suas cartas aos Príncipes, toda a Cristandade aderia a Alexandre VI e a ele obedecia como Pontífice verdadeiro. Por isso mesmo, Alexandre VI não era Papa falso, mas legítimo. Logo, não era herege, pelo menos naquele sentido em que o fato de ser herege retira a condição de membro da Igreja e em conseqüência priva, pela própria natureza das coisas, do poder pontifício ou de qualquer outra jurisdição ordinária"[1].

Sobre essa mesma "*sanatio in radice*" em virtude da aceitação do Papa pela Igreja universal, Santo Afonso de Ligório escreve, em termos menos calorosos mas talvez ainda mais incisivos:

"Em nada importa que nos séculos passados algum Pontífice tenha sido ilegitimamente eleito ou se tenha fraudulentamente apoderado do Pontificado; basta que depois tenha sido aceito por toda a Igreja como Papa, uma vez que por tal aceitação ele se terá tornado verdadeiro Pontífice. Mas se durante certo tempo não houvesse sido verdadeira e universalmente aceito pela Igreja, durante esse tempo a Sé pontifícia teria estado vacante, como vaga na morte do Pontífice"[2].

4. Eleição de pessoa inábil para o Papado

A designação, como Papa, de pessoa inábil para o cargo, constituiria um caso especial de eleição dúbia. Pois é sentença comum[3] que seria inválida, por direito divino, a escolha de mulher, de criança, de demente e de quem não fosse membro da Igreja (não batizado, herege, apóstata, cismático).

Entre essas razões de invalidade, parece-nos que seria necessário distinguir as que poderiam comportar uma "*sanatio in radice*", das que não a poderiam comportar. A mulher em hipótese alguma poderia vir a tornar-se Papa. Mas o mesmo não se daria com o demente, que poderia curar-se; com a criança, que poderia crescer; com o não batizado, que poderia fazer-se batizar; com o herege, o apóstata e o cismático, que poderiam converter-se.

Isto posto, perguntamos; nas hipóteses de invalidade susceptível de "*sanatio in radice*", a eventual aceitação, pela Igreja universal, do Papa invalidamente eleito, sanaria os vícios da eleição?

Uma resposta cabal a essa pergunta exigiria análise minuciosa de cada um dos casos de invalidade. E isso excederia os objetivos que nos propusemos.

Assim sendo, consideramos apenas a hipótese mais relacionada com a perspectiva em que nos colocamos: a eleição de um herege para o Papado. Que aconteceria se um herege notório fosse eleito e assumisse o Pontificado sem que ninguém contestasse a sua eleição?

À primeira vista, a resposta a essa pergunta é, **em teoria**, muito simples: como Deus não pode permitir que a Igreja toda erre sobre quem é o seu chefe, o Papa pacificamente aceito pela Igreja universal é verdadeiro Papa[4]. Aos teólogos caberia, com base nesse princípio **teórico** claro, solucionar a questão **concreta** que então se poria: ou provando que na realidade o Papa não teria sido herege formal e notório no momento da eleição; ou mostrando que posteriormente ele se teria convertido; ou verificando que a aceitação pela Igreja não teria sido pacífica e universal; ou aventando qualquer outra explicação plausível.

Um exame mais atento da questão revelaria, contudo, que mesmo no terreno meramente **teórico** apresentar-se-ia uma dificuldade de vulto, que consistiria em determinar com precisão o conceito de aceitação pacífica e universal pela Igreja. Para que tal aceitação fosse pacífica e universal bastaria que nenhum Cardeal contestasse a eleição? Bastaria que num Concílio, por exemplo, a quase totalidade dos Bispos subscrevesse as atas, reconhecendo dessa forma, pelo menos implicitamente, que o Papa seria verdadeiro? Bataria que de público nenhuma voz, ou praticamente nenhuma, desse o brado de alerta? Ou, pelo contrário, uma certa desconfiança muito

---

[1] **Billot**, "*Tract. De Eccl. "Christi*", tom. I, pp. 620-621.
[2] **Santo Afonso de Ligório**, "*Verità della Fede*", em "*Opere*...", vol. VIII, p. 720, n.º 9.
[3] Ver: **Ferreres**, "*Inst. Canonicae*", tom. I, p. 132; **Coronata**, "*Inst. Iuris Canonici*", vol. I, p. 360; **Schmalzgrueber**, "*Ius Eccl. Univ*.", tom. I, pars II, p. 376, n.º 99; **Caietano**, "*De Auctoritate*...", cap. XXVI, n.º 382, pp. 167-168.
[4] Ver pp. 40-41.

generalizada, embora nem sempre bem definida, seria suficiente para quebrar o caráter aparentemente pacífico e universal da aceitação do Papa? E se essa desconfiança chegasse a ser suspeita em numerosos espíritos, dúvida positiva em muitos, e certeza em alguns, subsistiria a referida aceitação pacífica e universal? E se tais desconfianças, suspeitas, dúvidas e certezas aflorassem com alguma freqüência em conversas ou documentos particulares, e uma ou outra vez em escritos dados a público, poder-se-ia ainda qualificar de pacífica e de universal a aceitação do Papa que já fosse herege por ocasião de sua escolha pelo Sacro Colégio?

– Não está na natureza do presente trabalho procurar responder a questões como essas. Queremos apenas formulá-las aqui, pedindo aos doutos na matéria que as esclareçam.

CAPÍTULO IX

PODE HAVER ERRO EM DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO PONTIFÍCIO OU CONCILIAR?

Numerosas são as razões que nos fornece a Sagrada Teologia em defesa da tese de que, em princípio, pode haver erros em documentos do Magistério não dotados das condições de infalibilidade[1].

Tais razões são mesmo tantas e de tanto peso, que julgamos suficiente acenar com algumas delas a fim de dar ao leitor uma visão sumária do assunto.

1. Possibilidade de erro em documentos episcopais

Primeiramente devemos notar que o Magistério da Igreja se compõe do Papa e dos Bispos – únicos autorizados a falar oficialmente em nome da Igreja, como intérpretes autênticos da Revelação. Sacerdotes e teólogos não gozam do privilégio da infalibilidade, em hipótese alguma, nem mesmo quando ensinam com a missão canônica recebida do Papa ou de um Bispo.

Também os Bispos, quando falam isoladamente ou em conjunto, podem errar – a menos que, em Concílio ou fora dele, definam um dogma, em forma solene, com o Sumo Pontífice.

É pacífico na doutrina da Igreja o princípio de que os Bispos nunca são infalíveis em pronunciamentos que façam sem o Sumo Pontífice. Em sua Carta Pastoral sobre Problemas do Apostolado Moderno, D. Antônio de Castro Mayer, Bispo de Campos, escreve:

"Sendo o Magistério pontifício infalível, e o de cada Bispo, ainda que oficial, falível, está na fragilidade humana a possibilidade de um ou outro Bispo vir a cair em erro; e a História registra algumas dessas eventualidades"[2].

Aqui, pois, impõe-se uma conclusão: quando razões evidentes mostram que um Bispo, alguns Bispos em conjunto ou mesmo todo o Episcopado de um país ou de uma parte do globo, caíram em erro, nada autoriza o fiel a abraçar esse erro sob a alegação de que não lhe é lícito divergir daqueles que foram colocados por Nosso Senhor à testa de seu rebanho. Ser-lhe-á lícito, ou até um dever, divergir de semelhantes ensinamentos episcopais. Tal divergência poderá mesmo, segundo as circunstâncias, ser pública[3].

2. Uma definição do Vaticano I

Passando dos documentos episcopais para os pontifícios, veremos inicialmente que, em princípio, também num ou outro destes pode haver algum erro, mesmo em matéria de fé e moral.

Isso se depreende da própria definição da infalibilidade pontifícia pelo I Concílio do Vaticano. Aí se estabelecem as condições sob as quais o Papa é infalível. É fácil compreender, pois, que, quando não se preenchem semelhantes condições, **em princípio** poderá haver erro num documento papal[4].

Em outros termos, poderíamos dizer que o simples fato de se dividirem os documentos do Magistério em infalíveis e não infalíveis, deixa aberta, em tese, a possibilidade de erro em algum dos não infalíveis. Essa conclusão se impõe com base no princípio metafísico enunciado por Santo

---

[1] Em substância, este capítulo reproduz artigo que publicamos em "*Catolicismo*", n.º 223, de julho de 1969.

[2] **D. Antônio de Castro Mayer**, "*Carta Pastoral sobre Problemas do Apostolado Moderno*", p. 119. – Sobre a possibilidade, admitida por todos os autores católicos, de Bispos e mesmo Episcopados inteiros caírem em erro e até em heresia, pode-se ver: **Pesch**. "*Prael. Dogm*.", tomus I, pp. 259-261; **Hurter**, "*Theol. Dogm. Comp*.", tomus I, p. 263; **D'Herbigny**, "*Theol. de Ecc*.", vol. II, p. 309; **Hervé**, "*Man. Theol. Dogm*.", vol. I, p. 485; **Salaverri**, "*De Ecc. Christi*", p. 682.

[3] Ver capítulo XI, pp. 53 ss.

[4] O **I Concílio do Vaticano** ensina que o Sumo Pontífice é infalível "quando fala ***ex-cathedra***, isto é, quando, no uso de sua prerrogativa de Doutor e Pastor de todos os cristãos, e por sua suprema autoridade apostólica, define a doutrina que em matéria de fé e moral deve ser sustentada por toda a Igreja" (**Denz.-Sch.** 3074). Sobre a mesma matéria, ver **II Concílio do Vaticano**, "*Lumen Gentium*", n.º 25.

Tomás de Aquino: "*quod possibile est non esse, quandoque non est*" – "o que pode não ser, às vezes não é"[1].

Se, em princípio, num documento papal pode haver erro pelo fato de não preencher as quatro condições da infalibilidade, o mesmo deve ser dito em relação aos documentos conciliares que não preencham as mesmas condições. Em outras palavras, quando um Concílio não pretende definir dogmas, a rigor pode incidir em erros. Tal conclusão decorre da simetria existente entre a infalibilidade pontifícia e a da igreja, posta em evidência pelo próprio I Concílio do Vaticano[2].

3. Suspensão do assentimento interno

Em favor da tese de que, em princípio, pode haver erro mesmo em documentos pontifícios e conciliares, milita ainda o argumento de que teólogos dos mais conceituados admitem que, em casos muito especiais, o católico suspenda seu assentimento a uma decisão do Magistério.

De si, as decisões pontifícias, mesmo quando não infalíveis, postulam o assentimento quer externo ("silêncio obsequioso") quer interno dos fiéis. Pio XII declarou tal verdade em termos incisivos:

"Nem se deve crer que os ensinamentos das Encíclicas não exijam "*per se*" o assentimento, sob o pretexto de que os Pontífices não exercem nelas o poder de seu supremo Magistério. Tais ensinamentos fazem parte do Magistério ordinário, para o qual também valem as palavras: 'Quem vos ouve, a Mim ouve' (Lc. 10, 16)"[3].

Quando, entretanto, houver "uma oposição precisa entre um texto de Encíclica e os demais testemunhos da Tradição"[4] então será lícito ao fiel douto e que tenha estudado cuidadosamente a questão, suspender ou negar o seu assentimento ao documento papal.

A mesma doutrina se encontra em teólogos de grande autoridade. Citemos alguns deles:

a) Diekamp: "Esses atos não infalíveis do Magistério do Romano Pontífice não obrigam a crer, e não postulam uma sujeição absoluta e definitiva. Cumpre entretanto aderir com um assentimento religioso e interno a semelhantes decisões, uma vez que elas constituem atos do supremo Magistério da Igreja, e que se fundamentam em sólidas razões naturais e sobrenaturais. A obrigação de a elas aderir só pode começar a cessar no caso, que só se dá rarissimamente, em que um homem apto a julgar tal questão, depois de uma diligentíssima e repetida análise de todas as razões, chegue à persuasão de que na decisão introduziu-se o erro"[5].

b) Pesch: "(...) deve-se assentir aos decretos das Congregações Romanas, enquanto não se torne positivamente claro que elas erraram. Como as Congregações, "*per se*", não fornecem um argumento absolutamente certo em favor de dada doutrina, pode-se ou mesmo deve-se investigar as razões dessa doutrina. E assim, ou acontecerá que tal doutrina seja paulatinamente aceita em toda a Igreja, atingindo dessa maneira a condição de infalibilidade, ou acontecerá que o erro seja pouco a pouco detectado. Pois, como o referido assentimento religioso não se baseia numa certeza metafísica, mas apenas moral e ampla, não exclui todo o receio de erro. Por isso, logo que surjam motivos suficientes de dúvida, o assentimento será prudentemente suspenso: contudo, enquanto não surgirem tais motivos de dúvida, a autoridade das Congregações basta para obrigar a assentir.

Os mesmos princípios se aplicam sem dificuldade às declarações que o Sumo Pontífice emite sem envolver sua suprema autoridade, bem como às decisões dos demais superiores eclesiásticos, os quais não são infalíveis"[6].

---

[1] **São Tomás de Aquino**, "*Suma Theol.*", I, q. 2, a. 3, c., "*Tertia via*".
[2] **Denz.-Sch.** 3074.
[3] **Pio XII**, Enc. "*Humani Generis*", p. 11.
[4] **Dom Nau**, "*Une Source Doct.: les Enc.*", pp. 83-84.
[5] **Diekamp**, "*Theol. Dogm. Man.*", vol. I, p. 72.
[6] **Pesch**, "*Prael. Dogm.*", vol. I, pp. 314-315.

c) Merkelbach: “(...) enquanto a Igreja não ensina, com autoridade infalível, a doutrina proposta não é de si irreformável; por isso, se “*per accidens*”, numa hipótese entretanto raríssima, depois de exame muito cuidadoso, a alguém parecer que existem razões gravíssima contra a doutrina assim proposta, será lícito, sem temeridade, suspender o assentimento interno (...)”[1].

d) Hurter: “(...) se à mente do fiel se apresentarem razões graves e sólidas, sobretudo teológicas, contra (decisões do Magistério autêntico, quer episcopal quer pontifício) ser-lhe-á lícito recear o erro, assentir condicionalmente, ou até mesmo suspender o assentimento (...)”[2].

e) Cartechini: Na hipótese de decisões não infalíveis, “deve o súdito dar um assentimento interno, exceto no caso em que tenha a evidência de que a coisa ordenada é ilícita (...). (...) se algum douto estudioso tiver razões gravíssimas para suspender o assentimento, poderá suspendê-lo sem temeridade e sem pecado (...)”[3].

O conselho freqüentemente dado ao fiel em tais casos é de que “suspenda o juízo” sobre o assunto. Se essa “suspensão do juízo” importa numa abstenção, por parte do fiel, de qualquer tomada de atitude perante o ensinamento pontifício em questão, ela representa apenas uma das posições lícitas na hipótese considerada. De fato, a “suspensão do assentimento interno”, de que falam os teólogos, tem maior amplitude do que a mera “suspensão do juízo” da linguagem corrente. Conforme o caso, o direito de “suspender o assentimento interno” comportará o de recear que haja erro no documento do Magistério, o de duvidar do ensinamento nele contido, ou mesmo o de rejeitá-lo.

4. Há quem não admita a suspensão do assentimento interno

A tese que vimos defendendo seria possível objetar que nem todos os autores admitem essa suspensão do assentimento interno. É o caso de Choupin[4], Pegues[5], Salaverri[6].

Entretanto, mesmo esses autores não negam a possibilidade de erro nos documentos do Magistério: “dado que a decisão não vem garantida pela infalibilidade, a possibilidade de erro não está excluída”[7].

Eles sustentam apenas que a grande autoridade religiosa do Papa, o valor científico de seus consultores, e tudo mais que cerca os documentos não infalíveis, aconselham a não suspender o assentimento interno, mesmo quando um estudioso tenha razões sérias para admitir que a decisão pontifícia labore em erro.

Não há por que analisarmos aqui com maiores detalhes a posição desses teólogos. No momento basta-nos mostrar, como o fizemos, que mesmo eles admitem a possibilidade de erro em documentos do Magistério ordinário.

Quanto ao julgamento a ser feito a propósito de sua tese segundo a qual nunca é permitido suspender o assentimento interno[8], não cremos que esses autores tenham olhado de frente a hipótese hipótese de se conjugarem no mesmo caso os seguintes fatores:

---

[1] **Merkelbach**, “*Summa Theol. Mor*.”, vol. I, p. 601.

[2] **Hurter**, “*Theol. Dogm. Comp*.”, vol. I, p. 492.

[3] **Cartechini**, “*Dall’Op. al Domma*”, pp. 153-154. – No mesmo sentido pronunciam-se **Pesch**, “*Comp. Theol. Dogm*.”, pp. 23-239; **Lercher**, “*Inst. Theol. Dogm*.”, vol. I, pp. 297-298; **Forget**, Verbete “*Congrégations Romaines*”, no “*Dict. Théol. Cath*.”, tome III, cols. 1108-1111; **Mors**, “*Inst. Theol. Fundam*.”, tomus II, p. 187; **Aertnys-Damen**, “*Theol. Mor*.”, tomus I, p. 270; **Zalba**, “*Theol. Mor. Comp*.”, vol. II, p. 30, nota 21.

[4] “*Valeur des Déc. Doct. et Disc. du St.-Siège*”, pp. 53 ss. e 88 ss.; “*Motu Proprio* Praest.”, pp. 119 ss.; “*Le Décret du St.-Off*.”, pp. 415-416.

[5] Artigo em “*Revue Thomiste*”, novembro-dezembro, 1904, p. 513, citado por **Choupin**, “*Valeur des Déc. Doct. et Disc. du St.-Siège*”.

[6] “*De Ecc. Christi*”, p. 725-726.

[7] **Choupin**, “*Valeur des Déc. Doct. et Disc. du St.-Siège*”, p. 54 – Ver **Pègues**, artigo em “*Revue Thomiste*”, novembro-dezembro, 1904, p. 513; **Salaverri**, “*De Ecc. Christi*”, p. 722.

[8] Ver nosso artigo “*Qual a autoridade doutrinária dos documentos pontifícios e conciliares?*”, em “*Catolicismo*”, n.º 202, de outubro de 1967, p. 7, 1ª coluna.

1º) que as circunstâncias da vida concreta obriguem o fiel, em consciência, a tomar atitude ante um problema;

2º) que ele tenha a evidência de que há uma oposição precisa entre o ensinamento do Magistério ordinário a esse respeito e os outros testemunhos da Tradição;

3º) que a decisão infalível capaz de pôr termo à questão, não seja proferida.

Na hipótese, doutrinariamente admissível, em que esses três fatores se conjuguem, não nos parece que teólogo algum condene a suspensão do assentimento interno à decisão não infalível. Condená-la seria mesmo um ato antinatural e de violência, pois redundaria em obrigar a crer, contra a própria evidência, em algo que não está garantido pela infalibilidade da Igreja.

5. Há quem negue a possibilidade de erro em documentos não infalíveis

Contra a tese de que pode haver erros em documentos do Magistério ordinário pontifício ou conciliar, caberia ainda outra objeção: segundo alguns autores de peso, como os Cardeais Franzelin e Billot, mesmo os documentos não infalíveis estão garantidos contra qualquer erro pela assistência do Divino Espírito Santo[1].

Assim, a tese que vimos defendendo poderia parecer pelo menos incerta. E – perguntar-se-ia – não seria mais consentâneo com o espírito eminentemente hierárquico, e até monárquico, da organização da Igreja, adotar o parecer desses eminentes teólogos? Não estaria mais de acordo com a condição de filhos da Igreja, admitir que mesmo em pronunciamentos não "*ex cathedra*" seja absurdo ocorrer algum erro?

Uma análise exaustiva desta questão levar-nos-ia muito além dos objetivos do presente trabalho. Por isso, desejamos apenas mostrar que mesmo os Cardeais Franzelin e Billot, bem como os teólogos que adotam a posição destes, em última análise admitem a possibilidade de erro nos documentos não infalíveis.

Partem eles do pressuposto de que os documentos da Santa Sé ou ensinam uma doutrina infalível, ou declaram que determinada sentença é segura ou não segura:

"Nestas declarações, embora a verdade da doutrina não seja infalível – dado que por hipótese não há a intenção de fechá-la – há entretanto uma segurança infalível, enquanto para todos é seguro abraçá-la, e não é seguro rejeitá-la, nem isto pode ser feito sem violação da submissão devida ao Magistério constituído por Deus"[2].

Assim, pois, esses autores sustentam que nos pronunciamentos não infalíveis o Magistério não se compromete com a afirmação da verdade da doutrina que propõe, mas sustenta apenas que tal doutrina não oferece perigo para a fé, nas circunstâncias do momento.

Tais teólogos reconhecem claramente que o ensinamento contido nesses documentos pode ser falso:

"A doutrina em favor da qual existe sólida probabilidade de que não se oponha à regra de fé, SERÁ TALVEZ TEOLOGICAMENTE FALSA NO TERRENO ESPECULATIVO, isto é, se for tomada em relação à norma de fé, objetivamente considerada"[3].

Torna-se patente, portanto, que mesmo esses autores admitem a possibilidade de erro no que diz respeito **à doutrina** contida em documentos do supremo Magistério ordinário.

O que pensar sobre a teoria de que os pronunciamentos não infalíveis só visam declarar que uma doutrina é segura ou não segura? – Tal teoria não parece coadunar-se com os termos da maioria dos documentos da Santa Sé. Em alguns, é claro que só se trata da segurança ou do perigo de certa doutrina. Mas em numerosos outros – nas Encíclicas, por exemplo – é manifesto o propósito de apresentar ensinamentos como **certos**, e não apenas como seguros. Ademais, os autores em geral tem abandonado essa teoria[4].

---

[1] **Franzelin**, "*Tract. de Div. Trad. Et Scrip.*", pp. 116-120; **Billot**, "*Tract. De Ecc. Christi*", tomo I, pp. 434-439.
[2] **Franzelin**, "*Tract. de Div. Trad. Et Scrip.*", loc. cit.
[3] **Billot**, "*Tract. de Ecc. Christi*", tomo I, p. 436 – as maiúsculas são nossas.
[4] Ver **Hervé**, "*Man. Theol. Dogm.*", vol. I, p. 513; **Cartechini**, "*Dall'Op. al Domma*", passim; **Salaverri**, "*De Ecc. Christi*", p. 726; **Journet**, "*L'Egl. du Verbe Inc.*", vol. I, pp. 455-456, o qual, apelando para a sentença do **Card. Franzelin**, na realidade dá, às palavras do antigo professor da Gregoriana, uma interpretação que lhe modifica totalmente o pensamento.

Não nos cabe aqui, entretanto, analisar detidamente a referida posição dos Cardeais Franzelin e Billot. Queremos apenas salientar que, mesmo segundo eles, em princípio, não é de se excluir a possibilidade de erro de doutrina em documentos pontifícios ou conciliares.

6. Conclusão

De todo o exposto se infere que, em princípio, não repugna a existência de erros em documentos não infalíveis do Magistério – mesmo do Magistério pontifício e conciliar.

Sem dúvida, tais erros não podem ser propostos duravelmente na Santa Igreja, a ponto de colocarem as almas retas no dilema de aceitar o ensinamento falso, ou romper com Ela. Pois, se assim fora, o inferno teria prevalecido contra a Igreja. No entanto, é possível, em princípio, que por algum tempo, sobretudo em períodos de crise e de grandes heresias, se encontre algum erro em documentos do Magistério.

Como é patente, não fazemos tais observações com algum objetivo demolidor. Não visamos fundamentar as "contestações" heretizantes com que os progressistas buscam, a todo instante, solapar o princípio de autoridade na Santa Igreja.

O que, de fato, buscamos ao evidenciar a possibilidade de erro em documentos não infalíveis, é auxiliar o esclarecimento de problemas de consciência e os estudos de muitos antiprogressistas que, por ignorarem tal possibilidade, se sentem freqüentemente perplexos.

CAPÍTULO X

PODE HAVER HERESIA EM DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO PONTIFÍCIO OU CONCILIAR?

No capítulo anterior mostramos que não repugna, em princípio, a existência de algum erro em documentos oficiais não infalíveis do Magistério quer episcopal, quer conciliar, quer pontifício.

Devemos aqui levar adiante nossas indagações sobre a matéria, perguntando-nos se, em princípio, além de erros pode haver alguma heresia em tais documentos.

A fim de simplificar o trato da questão, vamos abordá-la diretamente no seu ponto mais agudo: em princípio pode-se admitir a existência de heresia em algum documento pontifício oficial, embora evidentemente não infalível? Ou os doutores católicos que não rejeitam a hipótese de um Papa herege só aventam a possibilidade de que ele incida em heresia enquanto **pessoa privada**?

Dissemos que, focalizando a questão diretamente nesse seu ponto agudo, poderíamos resolvê-la de modo mais simples. Com efeito, caso não seja de se excluir, em princípio, a hipótese de um Papa ensinar alguma heresia em documento oficial do Magistério, com igual razão poderá haver heresia em documento conciliar não infalível[1] e – o que todos admitem e a História não permite pôr em dúvida – em pronunciamentos oficiais de Bispos.

1. Uma resposta apressada

Um exame superficial das passagens em que grandes teólogos trataram do problema do Papa herege, levaria um leitor apressado a dar, de modo imediato e peremptório, resposta negativa à pergunta que apresentamos.

Realmente, todos os autores que sabemos terem estudado a hipótese de um Papa herege formulam a questão unicamente a propósito de eventual heresia do Pontífice **enquanto pessoa privada**. Assim sendo, parece forçoso concluir que é teologicamente impossível haver heresia em documento pontifício oficial, isto é, em pronunciamento do Papa **enquanto pessoa pública**.

Citamos a seguir textos que bem indicam os termos em que os teólogos costumam formular a questão.

O capítulo em que São Roberto Bellarmino expõe sua sentença sobre a possibilidade de um Papa herege intitula-se: "Sobre o Pontífice enquanto pessoa privada". E o grande doutor jesuíta formula a sua opinião nos termos seguintes:

"É provável e a piedade permite crer que o Sumo Pontífice não só como Pontífice não possa errar, mas mesmo como pessoa particular não possa ser herege crendo com pertinácia algo de falso contra a fé"[2].

Suarez escreve:

"Embora muitos sustentem, com verossimilhança (que o Papa pode cair em heresia) (...), a mim no entanto, em poucas palavras, parece mais piedoso e mais provável afirmar que o Papa, como pessoa privada, pode errar por ignorância, mas não com contumácia"[3].

O dominicano do século XVI Domingos Soto ensinou:

"(...) embora alguns mestres de nosso tempo sustentem que o Papa de modo algum pode ser herege, a sentença comum é entretanto em sentido oposto. Pois, embora não possa ele errar enquanto Papa – isto é, não possa definir um erro como artigo de fé, porque isso o Espírito Santo

---

[1] A hipótese de haver alguma heresia em documento conciliar não infalível evidentemente não se confunde com a hipótese de que todos os Bispos ou a Igreja inteira caiam em heresia. Com efeito, tratando-se de documento que não preenche todas as condições que o tornariam infalível, a adesão a ele não se imporia de modo absoluto aos Bispos que tivessem rejeitado na sessão conciliar, nem aos Bispos que houvessem estado ausentes a essa sessão, nem aos sacerdotes e fiéis do mundo inteiro. – Como é evidente, a queda de todo o orbe católico em heresia é impossível, pois contrariaria frontalmente as promessas divinas de assistência à Santa Igreja.

[2] **São Roberto Bellarmino**, "*De Rom. Pont.*", lib. IV, cap. VI.

[3] **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI, n.º 11, p. 319 – Já citamos a íntegra desse texto à p. 8.

não permitirá – contudo, enquanto pessoa singular, pode errar na fé, do mesmo modo que pode cometer outros pecados, porque não é impecável”[1].

O moralista jesuíta Paulo Laymann (+ 1625) escreveu:

“É mais provável que o Sumo Pontífice, quanto à sua pessoa, possa cair em heresia mesmo notória, em razão da qual mereça ser deposto pela Igreja, ou melhor, declarado como separado dela (...).

observe-se, entretanto que, embora afirmemos que o Sumo Pontífice, como pessoa privada, possa tornar-se herege e portanto deixar de ser verdadeiro membro da Igreja, (...) todavia, enquanto for tolerado pela Igreja e publicamente reconhecido como pastor universal, gozará realmente do poder pontifício, de tal modo que todos os seus decretos não terão força e autoridade menor do que teriam se ele fosse verdadeiro fiel (...)”[2].

O canonista Marie-Dominique Bouix (+ 1870) expõe o seu pensamento nos termos seguintes[3]:

“Em primeiro lugar, portanto, dissemos que a heresia papal de que aqui se trata não constitui um mal tão grave que necessariamente obrigue a pensar que Cristo desejaria a deposição de tal Pontífice. Trata-se, com efeito, de heresia exclusivamente **privada**, isto é, professada pelo Pontífice não enquanto Pastor da Igreja e em seus decretos e atos papais, mas somente enquanto doutor privado e apenas em seus ditos e escritos particulares. Ora, desde que o Papa ensine a verdadeira fé sempre que definir e se pronunciar como Pontífice, os fiéis estarão suficientemente seguros, ainda que seja sabido, ao mesmo tempo, que o próprio Papa adere privadamente a alguma heresia. Com facilidade todos compreenderiam que seria destituída de autoridade a sentença propugnada pelo Papa como doutor privado, e que só se lhe deveria obedecer quando definisse e impusesse verdades de fé oficialmente e com a autoridade pontifícia”[4].

O canonista neo-escolástico Matthaeus Conte a Coronata, O.M.C., estudando os diversos casos em que o Papa perde o Pontificado, observa que um deles é o de queda em heresia notória. E, a propósito, escreve:

“Alguns autores negam o **suposto**, isto é, que possa haver um Pontífice Romano herege (...).

Não se pode entretanto provar que o Pontífice Romano, como doutor privado, não possa tornar-se herege (...)”[5].

— Seria inútil multiplicar as citações. Os teólogos são unânimes em apresentar o problema dessa maneira. A dúvida que se levanta refere-se exclusivamente à possibilidade de heresia no Papa **enquanto pessoa privada**.

Cremos entretanto que erraria quem julgasse ver aí um argumento decisivo em favor da tese de que a Tradição católica excluiu sempre, de modo absoluto, a possibilidade de heresia em documento do Magistério pontifício.

É o que se verifica, *salvo meliori judicio*, através de uma análise mais detida da matéria.

2. Hipótese esquecida

A leitura de alguns dos textos que acabamos de apresentar, e mais ainda a dos que citaremos em breve, revela um fato curioso e inesperado. Ao estudar a questão do Papa herege, tanto antigos quanto modernos consideram apenas dois gêneros de atos do Papa: os pronunciamentos infalíveis, e os privados. Os documentos pontifícios oficiais mas não infalíveis parecem inexistir.

Note-se o argumento de Soto: o Papa não pode errar enquanto Papa, isto é, ao definir um artigo de fé, porque isso o Espírito Santo não permitirá; mas pode errar enquanto pessoa singular. – O grande dominicano não considerou a terceira hipótese: do Papa que se pronuncia enquanto Papa, mas **sem definir** um artigo de fé.

---

[1] **Soto**, “*Comm. in IV Sent.*”, dist. 22, q. 2, a. 2, p. 1021.
[2] **Laymann**, “*Theol. Mor.*”, lib. II, Tract. I, cap. VII, pp. 145-146.
[3] Já citamos essa passagem, no seu contexto, à p. 18 – Outros textos de **Bouix** no mesmo sentido encontram-se em seu “*Tract. de Papa*”, II, pp. 653, nota 1.
[4] **Bouix**, “*Tract. de Papa*”, tom. II, p. 670.
[5] **Coronata**, “*Inst. Iuris Can.*”, vol. I, p. 367.

Veja-se também o arrazoado de Bouix: a heresia do chefe da Igreja não seria tão grave porque se restringiria à sua pessoa privada, ao passo que se deveria obedecer-lhe sem receio de erro "quando definisse e impusesse verdades de fé oficialmente e com a autoridade pontifícia". – Ora, também Bouix não considerou a terceira hipótese: a do Papa herege que se pronunciasse "oficialmente e com a autoridade pontifícia", mas sem "definir e impor verdades de fé".

O mesmo silêncio em torno dessa terceira hipótese verifica-se nos textos que seguem, em que ora se trata da questão do Papa herege, ora de infalibilidade pontifícia:

O Cardeal Camilo Mazzella escreveu:

"(...) uma coisa é que o Pontífice Romano ao falar *ex cathedra* não possa ensinar a heresia (o que o Concílio do Vaticano I definiu); e outra coisa é que ele não possa cair em heresia, isto é, tornar-se herege enquanto pessoa privada. Sobre esta última questão nada disse o Concílio, e os teólogos e canonistas não estão entre si de acordo a respeito"[1].

Adiante, o silêncio do Cardeal Camilo Mazzella sobre a referida terceira hipótese se torna ainda mais estranho:

"(...) o Sumo Pontífice pode agir como doutor de dois modos: de um primeiro modo, naquilo que tem de comum com todos os demais doutores privados, por exemplo ao publicar livros ou comentários teológicos, como os outros teólogos; de um segundo modo, quando ensina à Igreja universal como doutor supremo e autêntico. Na qualidade de doutor privado, não goza de infalibilidade (...); mas como doutor supremo e autêntico é infalível"[2].

Ao tratar da infalibilidade pontifícia, o teólogo jesuíta Horácio Mazzella escreveu:

"Em virtude do dom da infalibilidade, o Pontífice não pode cair em heresia quando fala *ex cathedra*: e isso foi definido no Concílio Vaticano I. Mas os teólogos disputam se ele pode, como pessoa privada, tornar-se verdadeiramente herege, aderindo pública[3] e pertinazmente a um erro contra a fé. Como é evidente, tratamos (neste capítulo sobre a infalibilidade) do Pontífice que fala *ex cathedra*, e não como pessoa privada"[4].

Palavras de Domingos M. Pruemmer, O. P.:

"É sentença comum dos autores que por heresia certa e notória o Papa perde o poder, mas como razão põe-se em dúvida que esse caso seja de fato possível. Suposto que o Papa caia em heresia como **homem privado** (pois como Papa, sendo infalível, não pode errar na fé), os diversos autores excogitaram sentenças várias para explicar como seria ele privado do poder; mas todas essas sentenças não vão além dos limites da probabilidade"[5].

Dizendo que uma das condições para que o Papa seja infalível é que fale como pessoa pública, o manual de teologia dogmática dos capuchinhos Iragui e Abárzuza assim indica o que o conceito de **pessoa pública** exclui:

"Não portanto como Bispo de uma igreja particular, ou como Patriarca do Ocidente; numa palavra, não como pessoa privada que conversa familiarmente sobre coisas comuns, exorta o povo em sermões, publica livros científicos, etc."[6].

Também a Constituição Dogmática "*Lumen Gentium*", do Concílio Vaticano II, apresenta uma explicação da infalibilidade pontifícia em que contrapõe o Papa como pessoa particular ao Papa enquanto usa de sua infalibilidade. Embora pouco antes o documento tenha tratado dos pronunciamentos pontifícios oficiais não infalíveis, é digno de atenção o silêncio sobre a terceira hipótese no texto indicado, que é o seguinte:

"(...) suas definições (do Papa) são irreformáveis por si mesmas e não em virtude do consentimento da Igreja, pois foram proferidas com a assistência do Espírito Santo a ele prometida no Bem-aventurado Pedro. E por isso não precisam da aprovação de ninguém nem admitem apelação a outro tribunal. Pois, no caso em questão, o Romano Pontífice não se pronuncia como

---

[1] **Card. C. Mazzella**, "*De Relig. Et Eccl.*", p. 817, n.º 1045.
[2] **Card. C. Mazzella**, "*De Relig. Et Eccl.*', p. 819.
[3] Note-se que aderir "publicamente" a um erro contra a fé não significa aqui aderir como pessoa pública, mas sim como pessoa privada, em documento que é entretanto levado ao conhecimento do público.
[4] **H. Mazzella**, "*Praelectiones*...", vol. I, p. 545.
[5] **Pruemmer**, "*Man. Iuris. Can.*", p. 131.
[6] **Iragui**, "*Man. Theol. Dogm.*", vol. I, p. 429.

pessoa particular, mas expõe ou custodia a doutrina da fé católica como mestre supremo da Igreja universal, no qual de modo especial reside o carisma da infalibilidade da própria Igreja"[1].

3. Uma lacuna que já tem sido notada

Não se poderia, sem dúvida, admitir que os teólogos em geral houvessem pura e simplesmente deixado no olvido a existência de documentos pontifícios oficiais não infalíveis. Nem é essa afirmação que fazemos. Sustentamos, isto sim, que em torno do conceito de "pessoa privada" há certa imprecisão nos escritos teológicos. E que tal imprecisão é responsável pela aparente exclusão, nos autores que tratam do problema, da possibilidade de heresia em documentos do Magistério pontifício não infalível.

Para fixar com clareza nossa posição, fazemos as três observações seguintes;

1º Primeiramente, convém reafirmar que os próprios escritos que apresentam a lacuna apontada admitem alhures a existência de documentos pontifícios oficiais mas não infalíveis[2].

2º Em segundo lugar, note-se que numerosos documentos e tratados reconhecem, de modo direto ou indireto, que é em princípio possível haver heresia em algum pronunciamento não infalível do Magistério pontifício.

A propósito das cartas do Papa Honório ao Patriarca Sérgio, por exemplo – cartas cujo caráter oficial ninguém contesta – é comum entre os teólogos a explicação, dada antes mesmo do exame de seu conteúdo, de que elas não comprometem a infalibilidade por não serem documentos *ex cathedra*. Ora, semelhante explicação seria inoperante caso fosse de todo em todo impossível haver alguma heresia em documentos pontifícios oficiais não infalíveis. Explicação análoga é dada nos demais casos, que a História registra, de pronunciamentos papais suspeitos de heresia[3].

Ainda sobre as cartas do Papa Honório, deve-se observar que Adriano II, e com ele o Sínodo Romano e o VIII Concílio Ecumênico, admitiu que nelas houvesse heresia. É verdade – como observa São Roberto Bellarmino[4] – que provavelmente Adriano II se enganou na apreciação do caso concreto; é certo, contudo, que ele e as citadas assembléias julgaram possível haver heresia nas referidas cartas[5].

3º Em terceiro lugar, é de suma importância observar que já tem sido apontada por teólogos a imprecisão com que muitos empregam a expressão "doutor privado". A seguir, damos disso alguns exemplos dignos de nota.

Logo depois de mostrar que o Papa pode pronunciar-se sem envolver sua infalibilidade, Palmieri escreve:

"Nessa hipótese, não se diz com suficiente propriedade que ele fala como "doutor privado". Pois, embora não fale com a plenitude de sua autoridade, fala entretanto com autoridade; por isso, o Romano Pontífice que se pronuncia dessa forma não pode ser rebaixado à categoria de qualquer doutor privado que não tem autoridade alguma"[6].

No "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", verbete "*Infaillibilité du Pape*", Dublanchy mostra que há ensinamentos pontifícios não infalíveis, aos quais entretanto o fiel deve normalmente aderir[7]. Desfazendo uma possível objeção contra o princípio de que existem tais pronunciamentos pontifícios oficiais mas não infalíveis, ele escreve:

"É verdade que no século XVI e nos seguintes muitos teólogos dão freqüentemente a entender que o Papa fala **como doutor privado** quando não ensina **infalivelmente como Pontífice**. Assim

---

[1] **Concílio Vaticano II**, "*Lumen Gentium*", n.º 25.

[2] Ver, por exemplo: **Conc. Vaticano II**, "*Lumen Gentium*", n.º 25; **Laymann**, "*Theol. Mor*", lib. II, tract. I, cap. VII, p. 146; **Camilo Mazzella**, "*De Relig. Et Eccl.*", p. 819; **Horácio Mazzella**, "*Praelectiones...*", vol. I, pp. 551-552.

[3] A esse respeito, pode-se ver: **Diekamp-Hoffmann**, "*Th. Dogm. Man.*", II, pp. 270-271; **D'Herbigny**, "*Theol. de Eccl.*", II, p. 319; **Hurter**, "*Theol. Dogm. Comp.*", I, p. 422; **Lercher**, "*Inst. Th. Dogm.*", I, pp. 294; **Horatius Mazzella**, "*Prael. Sch. Dogm.*", I, p. 552; **Tanquerey**, "*Syn. Th. Dogm. Fund.*", I, p.599; **Hervé**, "*Man. Theol. Dogm.*", I, p. 481; **Iragui**, "*Man. Th. Dogm.*", I, pp. 440-441; Ott, "*Manual de Teol. Dogm.*", p. 438; **Salaverri**, "*De Eccl. Christi*", pp. 666, 717.

[4] Ver p. 14.

[5] Ver pp. 09-10.

[6] **Palmieri**, "*Tract. De Rom. Pont.*", p. 632.

[7] Cols. 1709 ss.

São Roberto Bellarmino (“*De Romano Pontifice*”, lib. IV, cap. XXII)[1]; Bañez (“*Commentaria in II-II*”, q. 1., a. 10, dub. II, Venise, 1602, p. 127)[2]. Mas se se examinam atentamente todas essas asserções, aliás com freqüência contraditadas por asserções totalmente opostas, é fácil verificar que se trata apenas de respostas dadas de passagem a certas objeções históricas, sem que com isso se tenha desejado estabelecer uma doutrina aplicável de modo geral a todos os casos em que não existe a infalibilidade pontifícia”[3].

— Como explicar semelhante falta de precisão no conceito de “doutor privado” em teólogos de tanta autoridade? Cremos que a explicação se encontra no fato de que só do século XIX para cá os pronunciamentos oficiais não infalíveis do Papa passaram a ser objeto de estudos mais aprofundados[4]. Antes disso, tratava-se sem dúvida do assunto, mas de modo não muito explícito e claro; por tal razão empregavam-se algumas expressões menos próprias[5], que os autores mais recentes ainda não chegaram a precisar ou mesmo a retificar devidamente.

4. Uma hipótese que permanece de pé

Em face das razões expostas, não vemos como excluir, em princípio, a hipótese de heresia em documento oficial do Magistério pontifício ou conciliar não revestido das condições que o tornariam infalível.

Conseqüentemente, se em documento pontifício ou conciliar oficial não infalível for alguma vez encontrada uma heresia, não se há de julgar, com isso, que o Espírito Santo faltou à sua Igreja. Ou que o absurdo da hipótese obrigue a encontrar, a todo transe, uma interpretação não herética para o texto indicado como oposto à fé. Ou, ainda, que a essas circunstâncias se aplicaria o dito célebre de Santo Inácio:

“O que a nossos olhos se apresenta como branco, tê-lo-íamos por preto, se assim o declarasse a Santa Igreja”[6].

Concluímos: o admirável princípio inaciano, expressão acabada da fé na infalibilidade do Papa e da Igreja, vale sem restrições para os pronunciamentos do Magistério que envolvam a infalibilidade. Mas faltaria ao próprio “sentir com a Igreja” quem lhe atribuísse um alcance que a doutrina católica não justifica – interpretando-o, por exemplo, no sentido de que se deva aceitar sempre e incondicialmente, mesmo contra a evidência, todo e qualquer ensinamento não infalível do Magistério eclesiástico.

---

[1] Cremos haver engano na indicação do cap. XXII, que não trata dessa matéria. O que diz Dublanchy encontra-se nos caps. VI e VII.

[2] Observa-se que tanto o texto citado de **São Roberto Bellarmino** (a haver o erro apontado em nossa nota anterior) quanto o de **Bañez** tratam da questão do Papa herege.

[3] **Dublanchy**, verbete “*Infaillibilité du Pape*”, in “*Dict. de Théol. Cath*.”, col. 1710.

[4] “Essa autoridade doutrinária não infalível (do Sumo Pontífice) foi particularmente afirmada na segunda metade do século XIX” – **Dublanchy**, verbete “*Infaillibilité du Pape*”, no “*Dict. de Théol. Cath*.”, col. 1710.

[5] Outras expressões pouco precisas, em uso nessa matéria, são: dogma, heresia, definir, definição solene, Magistério extraordinário, anátema (ver nossos artigos “*Qual a autoridade dos documentos do Magistério pontifício e conciliar?*”, “*Não só a heresia pode ser condenada pela autoridade eclesiástica*” e “*Pode um católico rejeitar a Humanae Vitae?*”, respectivamente nos números 202, 203 e 212-214, de outubro de 1967, novembro de 1967 e agosto-outubro de 1968, do mensário “*Catolicismo*”).

[6] **Santo Inácio de Loyola**, “*Exercícios Espirituais*”, regra n.º 13 para sentir com a Igreja.

CAPÍTULO XI

RESISTÊNCIA PÚBLICA A DECISÕES DA AUTORIDADE ECLESIÁSTICA

A Igreja ensina que, em face de uma decisão desacertada da autoridade eclesiástica, pode-se dar que ao católico esclarecido seja lícito não apenas negar o seu assentimento a essa decisão, mas também, em certos casos extremos, opor-se-lhe mesmo de público. Mais ainda, tal oposição pode constituir verdadeiro dever[1].

A. BISPOS E AUTORIDADES ECLESIÁSTICAS INFERIORES

Abordando esta matéria, preferimos não mesclar nossa voz com a dos grandes Santos e a dos teólogos aprovados na Santa Igreja. Assim sendo, no presente item e no seguinte limitar-nos-emos a reproduzir o que alguns deles disseram. A eles deixamos o encargo de nos ensinar não só qual o alcance da tese que defendem, como também quais os argumentos em que a fundamentam.

Não nos ocuparemos, senão de passagem, do princípio segundo o qual é lícito resistir, mesmo publicamente, aos Bispos e às autoridades eclesiásticas inferiores que, por sua má doutrina, por sua vida escandalosa ou por seus decretos iníquos, ponham em perigo a fé e a salvação das almas. Tantos são os exemplos, na História da Igreja, de Santos que ergueram a voz contra maus pastores, que a dificuldade antes consistiria em escolher as provas da legitimidade de tal procedimento. Entre os teólogos não há dúvida a respeito.

Eis alguns textos referentes à legitimidade de resistência pública à autoridade episcopal:

a) D. Guéranger. Escrevendo sobre São Cirilo de Alexandria, insigne adversário do nestorianismo, Dom Prosper Guéranger, Abade de Solesmes, ensina:

"Quando o pastor se transforma em lobo, é ao rebanho que, em primeiro lugar, cabe defender-se. Normalmente, sem dúvida, a doutrina desce dos Bispos para o povo fiel, e os súditos, no domínio da Fé, não deve julgar seus chefes. Mas há, no tesouro da Revelação, pontos essenciais, que todo cristão, em vista de seu próprio título de cristão, necessariamente conhece e obrigatoriamente há de defender"[2].

b) Hervé. Analisando os diversos fatores que contribuem para uma explicação sempre maior dos dogmas ao longo dos séculos, Hervé elogia a oposição movida pelos fiéis contra Nestório, Patriarca herético de Constantinopla:

"Sob o instinto do Espírito Santo, os fiéis podem ser conduzidos a um melhor intelecção e crença em relação ao que incrementa a piedade e o culto, favorecendo desse modo o progresso do dogma. Com efeito, o murmurar dos fiéis contra Nestório foi de grande auxílio para a definição da Maternidade divina da Santíssima Virgem (...)"[3].

c) D. Antônio de Castro Mayer. O ilustre Bispo de Campos publicou recentemente um documento em que relembra a doutrina tradicional sobre o direito de resistência à autoridade eclesiástica iníqua. Trata-se da carta de aprovação ao magnífico "*Vade-mecum do Católico Fiel*", no qual quatrocentos Sacerdotes de diversos países, combatendo o progressismo, expõem os princípios da verdadeira Fé católica e convidam os fiéis a se oporem à nova heresia que hoje invade todo o orbe. Na sua carta de aprovação desse Vade-mecum, o Sr. Bispos de Campos o declara sumamente oportuno e acrescenta:

---

[1] Em substância, este capítulo reproduz artigo que, com o mesmo título, publicamos no mensário "*Catolicismo*", n.º 224, de agosto de 1969.

[2] **D. Guéranger**, "*L'Anné Lit.*", festa de São Cirilo de Alexandria, pp. 340-341.

[3] **Hervé**, "*Man. Theol. Dogm.*", vol. III, p. 305.

"(...) não nos venham dizer que não pertence aos fiéis – como proclama o "*Vade-mecum*" – ajuizar do que se passa na Igreja; que lhes compete apenas seguir docilmente a orientação dada pelos Ministros do Senhor.

Não é verdade. A História da Igreja elogia a atitude dos fiéis de Constantinopla que se opuseram à heresia do seu Patriarca Nestório".

A seguir, D. Antônio de Castro Mayer cita o texto de D. Guéranger que reproduzimos acima.

B. "RESISTI-LHE EM FACE, PORQUE MERECIA REPREENSÃO"

Será legítimo, em casos extremos, resistir até mesmo contra decisões do Soberano Pontífice?

Respondendo a essa pergunta, transcreveremos apenas documentos relativos à resistência pública porque, se em certas circunstâncias esta é legítima, com mais razão o será opor-se privadamente a uma decisão papal. Autor algum, de que tenhamos notícia, jamais levantou dúvidas quanto ao direito de semelhante oposição privada. Esta poderá fazer-se de duas maneiras: expondo à Santa Sé as razões que haja contra o documento; ou através da chamada "correção fraterna", isto é, de uma advertência feita em particular, com o objetivo de obter a emenda da falta cometida[1].

Passemos aos textos que admitem a resistência pública em casos especialíssimos:

a) Santo Tomás de Aquino. Ensina o Doutor Angélico, em diversas partes de suas obras, que em casos extremos é lícito resistir publicamente a uma decisão papal, como São Paulo resistiu em face a São Pedro:

"(...) havendo perigo próximo para a fé, os prelados devem ser argüidos, até mesmo publicamente, pelos súditos. Assim, São Paulo, que era súdito de São Pedro, argüiu-o publicamente, em razão de um perigo iminente de escândalo em matéria de Fé. E, como diz a Glosa de Santo Ambrósio, "o próprio São Pedro deu o exemplo aos que governam, a fim de que estes afastando-se alguma vez do bom caminho, não recusassem como indigna uma correção vinda mesmo de seu súditos" (ad Gal. 2, 14)"[2].

No comentário à Epístola aos Gálatas, ao estudar o episódio em que São Paulo resistiu em face a São Pedro, assim escreve São Tomás:

"A repreensão foi justa e útil, e o seu motivo não foi leve: tratava-se de um perigo para a preservação da verdade evangélica (...).

o modo como se deu a repreensão foi conveniente, pois foi público e manifesto. Por isso, São Paulo escreve: "Falei a Cefas", isto é, a Pedro, "diante de todos", pois a simulação praticada por São Pedro acarretava perigo para todos. – Em 1Tim. 5, 20, lemos: "aos que pecarem, repreende-os diante de todos". Isso se há de entender dos pecados manifestos, e não dos ocultos, pois nestes últimos deve-se proceder segundo a ordem própria à correção fraterna"[3].

São Tomás observa ainda que a referida passagem da Escritura contém ensinamentos tanto para os prelados quanto para os súditos:

"aos prelados (foi dado exemplo) de humildade, para que não se recusem a aceitar repreensões da parte de seus inferiores e súditos; e aos súditos (foi dado) exemplo de zelo e liberdade, para que não receiem corrigir seus prelados, sobretudo quando o crime for público e redundar em perigo para muitos"[4].

---

[1] Sobre a resistência privada a decisões papais ou das Congregações Romanas, pode-se ver: **Santo Tomás de Aquino**, in IV Sent., dist. 19, q. 2, a. 2; "*Summa Theol*.", II-II, 33, 4; **Suarez**, "*Def. Fidei Cath*.", lib. IV, cap. VI, n.º 14-18; **Pesch**, "*Prael. Dogm*.", tomus I, pp. 314-315; **Bouix**, "*Tract. de Papa*", tomus II, pp. 635 ss.; **Hurter**, "*Theol. Dogm. Comp*.", tomus I, pp. 491-492; **Peinador**, "*Cursus Brev. Theol. Mor*.", tomus II, vol. I, pp. 286-287; **Salaverri**, "*De Ecc. Christi*", pp. 725-726.

[2] **S. Tomás de Aquino**, "*Summa Theol*.", II-II, 33, 4, 2.

[3] **S. Tomás de Aquino**, ad Gal., 2, 14; lect. III, n.º 83-84.

[4] **S. Tomás de Aquino**, ad Gal., 2, 14; lect. III, n.º 77.

b) Vitória. Escreve o eminente teólogo dominicano do século XVI:

"Caietano, na mesma obra em que defende a superioridade do Papa sobre o Concílio, diz no cap. 27: "Logo, deve-se resistir em face ao Papa que publicamente destrói a Igreja, por exemplo, não querendo dar benefícios eclesiásticos senão por dinheiro ou em troca de serviços; e se há de negar, com toda a obediência e respeito, a posse de tais benefícios àqueles que os compraram".

E Silvestre (Patriarca), na palavra Papa, § 4º, pergunta: "Que se há de fazer quando o Papa, por seus maus costumes, destrói a Igreja?". E no § 15: "Que fazer se o Papa quisesse, em razão, ab-rogar o Direito positivo?". A isso, responde: "Pecaria certamente; não se deveria permitir-lhe agir assim, nem se deveria obedecer-lhe no que fosse mau; mas dever-se-ia resistir-lhe por uma repreensão cortês".

Em conseqüência, se desejasse entregar todo o tesouro da Igreja ou o patrimônio de São Pedro a seus parentes, se desejasse destruir a Igreja, ou outras coisas semelhantes, não se lhe deveria permitir que agisse de tal forma, mas ter-se-ia a obrigação de opor-lhe resistência. A razão disso está em que ele não tem poder para destruir; logo, constando que o faz, é lícito resistir-lhe.

De tudo isto resulta que, se o Papa, com suas ordens e seus atos, destrói a Igreja, pode-se resistir-lhe e impedir a execução de seus mandados (...).

Segunda prova da tese. Por direito natural é lícito repelir a violência pela violência. Ora, com tais ordens e dispensas, o Papa exerce violência, porque age contra o Direito, conforme ficou acima provado. Logo, é lícito resistir-lhe. Como observa Caietano, não afirmamos tudo isto no sentido de que a alguém caiba ser juiz do Papa ou ter autoridade sobre ele, mas no sentido de que é lícito defender-se. A qualquer um, com efeito, assiste o direito de resistir a um ato injusto, de procurar impedi-lo e de defender-se"[1].

c) Suarez:

"Se (o Papa) baixar um ordem contrária aos bons costumes, não se há de obedecer-lhe; se tentar fazer algo manifestamente oposto à justiça e ao bem comum, será lícito resistir-lhe; se atacar pela força, pela força poderá ser repelido, com a moderação própria à defesa justa (*cum moderamine inculpatae tutelae*)"[2].

d) São Roberto Bellarmino:

"(...) assim como é lícito resistir ao Pontífice que agride o corpo, assim também é lícito resistir ao que agride as almas, ou que perturba a ordem civil, ou, sobretudo, àquele que tentasse destruir a Igreja. Digo que é lícito resistir-lhe não fazendo que ordena e impedindo a execução de sua vontade; não é lícito, contudo, julgá-lo, puni-lo ou depô-lo, pois estes atos são próprios a um superior"[3].

e) Cornélio a Lapide. Mostra o ilustre exegeta que, segundo Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São Beda, Santo Anselmo e muitos outros Padres, a resistência de São Paulo a São Pedro foi pública.

"para que, desse modo, o escândalo público dado por São Pedro fosse remediado por uma repreensão também pública"[4].

Depois de analisar as diversas questões teológicas e exegéticas suscitadas pela atitude assumida por São Paulo, Cornélio a Lapide escreve:

"que os superiores podem ser repreendidos, com humildade e caridade, pelos inferiores, a fim de que a verdade seja defendida, é o que declaram, com base nesta passagem (Gal. 2, 11), Santo Agostinho (Epist. 19), São Cipriano, São Gregório, Santo Tomás e outros acima citados. Eles claramente ensinam que São Pedro, sendo superior, foi repreendido por São Paulo (...). Com razão, pois, disse São Gregório (Homil. 18 in Ezech); "Pedro calou-se a fim de que, sendo o primeiro na

---

[1] **Vitória**, "*Obras de Francisco de Vitória*", pp. 486-487.
[2] **Suarez**, "*De Fide*", disp. X, sect. VI, n.º 16.
[3] **São Roberto Bellarmino**, "*De Rom. Pont.*", lib. II, c. 29.
[4] **Cornélio a Lapide**, ad Gal. 2, 11.

hierarquia apostólica, fosse também o primeiro em humildade". E Santo Agostinho escreveu (Epist. 19 ad Hieronymum): "Ensinando que os superiores não recusem deixar-se repreender pelos inferiores, São Pedro deu à posteridade um exemplo mais incomum e mais santo do que deu São Paulo ao ensinar que, na defesa da verdade, e com caridade, aos menores é dado ter a audácia de resistir sem temor aos maiores"[1].

f) Wernz e Vidal. Citando Suarez, a obra "*Ius Canonicum*", de Wernz-Vidal, admite que, em casos extremos, é lícito resistir a um mau Papa:

"Os meios justos a serem empregados contra um mau papa são, segundo Suarez ("*Defensio Fidei Catholicae*", lib. IV, cap. 6, n.º 17-18); o auxílio mais abundante da graça de Deus, a especial proteção do Anjo da Guarda, a oração da Igreja Universal, a advertência ou correção fraterna em segredo ou mesmo de público, bem como a legítima defesa contra uma agressão quer física quer moral"[2].

g) Peinador. Os autores de nossos dias fazem suas as asserções dos antigos sobre a matéria que estamos analisando. Assim é que Peinador, citando largos trechos de Santo Tomás, escreve:

"(...) "também o súdito pode estar obrigado à correção fraterna de seu superior" (S. Teol., II-II, 33, 4). Pois também o superior pode ser espiritualmente indigente, e nada impede que de tal indigência seja libertado pelo súdito. Todavia, "na correção pela qual os súditos repreendem a seus prelados, cumpre agir de modo conveniente, isto é, não com insolência e aspereza, mas com mansidão e reverência" (S. Teol., ibidem). Por isso, em geral o superior deve ser sempre advertido privadamente. "Tenha-se entretanto presente que, havendo perigo próximo para a fé, os prelados devem ser argüidos, até mesmo publicamente, pelos súditos" (S. Teol., II-II, 33, 4, 2)"[3].

C. UMA DIVERGÊNCIA QUE REPUTAMOS APENAS APARENTE

Como vemos, são numerosos e de grande peso os autores que declaram lícito, em casos extraordinários, opor-se mesmo de público a alguma decisão errônea da autoridade eclesiástica, a até da Sé Romana. Se a isso acrescentarmos os exemplos históricos de Santos que procederam dessa forma, concluiremos que se trata de tese pacífica na Santa Igreja.

Um fato existe, contudo, que a alguns parecerá tirar a essa tese o seu caráter pacífico: em obras tanto de Dogma quanto de Moral, é freqüente – e mesmo comum – a sentença de que nunca é lícito ao fiel romper o silêncio obsequioso em relação a um documento papal, mesmo em face da evidência de que nele existe algum erro.

Em trabalho anterior já abordamos a delicada questão da quebra do silêncio obsequioso[4]. Apenas para fixar os dados fundamentais do problema resumiremos rapidamente o que escrevemos então:

1º) um documento do Magistério só é por si próprio infalível quando preenche as condições explicitadas pelo Concílio Vaticano I[5];

2º) os documentos que não preenchem essas condições não são de si infalíveis, e podem portanto, em princípio e em casos embora raríssimos, conter algum erro;

---

[1] **Cornélio a Lapide**, ad Gal. 2, 11.

[2] **Wernz-Vidal**, "*Ius Canon*.", vol. II, p. 520.

[3] **Peinador**, "*Cursus Brevior Theol. Mor*.", tomus II, vol. I, p. 287. – Para maior aprofundamento dessa matéria pode-se ainda ver: **S. T. de Aq.**, in IV Sent., d. 19, q. 2, a. 2, ql. 3, sol. Et ad 1; **Suarez**, "*De Legibus*", lib. IX, cap. XX, n.º 19-29; "*Def. Fidei Cath*.", lib. IV, cap. VI, n.º 14-18; **Reiffenstuel**, "*Theol. Mor*.", tract. IV, dist. VI, q. 5, n.º 51-54, pp. 162-163; **Mayol**, "*Praeamb. ad Dec*.", tomus XIII, q. III, a. 4, col. 918; **Gury-Ballerini**, "Comp. *Theol. Mor*.", tomus I, pp. 222-227; Card. Mazzella, "*De Relig. et Ecc*.", pp. 747-748; Urdanoz, Coment. a Vit., pp. 426-429.

[4] Ver nosso artigo "*Pode haver erro em documentos do Magistério?*" ("*Catolicismo*", n.º 223, julho de 1969), que em substância reproduzimos no capítulo IX do presente estudo (pp. 43 ss.).

[5] Ver nosso artigo "*Qual a autoridade dos documentos pontifícios e conciliares?*" em "*Catolicismo*", n.º 202, outubro de 1967, *item "que é um pronunciamento pontifício **ex cathedra**?"*.

3º) não é, pois, de se excluir, em princípio, a hipótese de que pessoa douta, depois de acurado exame de determinado documento do Magistério não infalível, chegue à evidência de que nele há algum erro;

4º) nessa hipótese, será necessário agir com circunspecção e humildade, empregando todos os meios razoáveis para esclarecer a questão, entre os quais avulta a representação ao órgão do Magistério de onde emanou o documento;

5º) se, empregados, todos os recursos aconselháveis, persistir a evidência do erro, será lícito suspender, nesse ponto, o assentimento interno que de si o documento postula.

– Aqui se põe a questão que ora nos ocupa: será lícito também, pelo menos em casos extremos, recusar à declaração pontifícia o acatamento externo, isto é, o chamado silêncio obsequioso? Em outras palavras: em alguma hipótese será lícito opor-se externamente, quiçá mesmo de público, a um documento do Magistério romano?

É na resposta a essa pergunta que os autores aparentemente divergem.

De uma parte, com efeito, grandes teólogos, como os citados acima, admitem em princípio que, em certas circunstâncias, o fiel tem o direito e mesmo o dever de "resistir em face" a Pedro. De outra parte, teólogos eminentes parecem sustentar que em hipótese absolutamente nenhuma será lícito romper o chamado silêncio obsequioso.

Antes, porém, de propor a solução que julgamos conciliar as opiniões de uns e outros, desejamos colocar sob os olhos do leitor alguns textos característicos em que parece estar fechada qualquer porta para uma quebra do silêncio obsequioso.

D. O SILÊNCIO OBSEQUIOSO PARECE IMPOR-SE SEMPRE

a) Straub. Assim expõe Straub a questão:

"pode acontecer, *per accidens*, que (...) a alguém o decreto se apresente como certamente falso, ou como oposto a um argumento tão sólido, (...) que a força desse argumento não seja de forma alguma anulada pelo peso da autoridade sagrada; (...) na primeira hipótese, será lícito dissentir; na segunda, será lícito duvidar, ou ainda ter como provável a sentença discrepante do decreto sagrado; contudo, em vista da reverência devida à autoridade sagrada, NÃO SERÁ LÍCITO CONTRADIZÊ-LA PUBLICAMENTE ...); MAS DEVERÁ SER MANTIDO O SILÊNCIO, denominado obsequioso"[1].

b) Merkelbach. Na "*Summa Theologiae Moralis*", Merkelbach encerra com as seguintes palavras o exame da matéria:

"se *per accidens*, numa hipótese entretanto raríssima, depois de exame muito cuidadoso, a alguém parecer que existem razões gravíssimas contra a doutrina assim proposta, será lícito, sem temeridade, suspender o assentimento interno; externamente, entretanto, SERÁ OBRIGATÓRIO O SILÊNCIO OBSEQUIOSO, em razão da reverência devida à Igreja"[2].

c) Mors. Conceitua o Pe. José Mors o "silêncio obsequioso" da seguinte forma:

"é a sujeição externa e reverencial à autoridade eclesiástica; consiste em que nada seja dito (de público) contra seus decretos. Tal silêncio é exigido pelo apreço devido à autoridade eclesiástica e pelo bem da Igreja, MESMO NO CASO EM QUE O CONTRÁRIO VERDADEIRAMENTE FOSSE EVIDENTE"[3].

E o Pe. Mors, depois de expor a doutrina tradicional sobre o assentimento devido aos documentos do Magistério, conclui:

---

[1] Straub, "*De Ecc. Christi*", vol. II, § 968; ver **Salaverri**, "*De Ecc. Christi*", p. 725, – As maiúsculas são nossas.

[2] **Merkelbach**, "*Summa Theol. Mor.*", vol. I, p. 601. – As maiúsculas são nossas.

[3] **Mors**, "*Inst. Theol. Fundam.*", tomus II, p. 187. – As maiúsculas são nossas.

"Entretanto, se houver contra o decreto razões evidentes, cessará a obrigação do assentimento interno; MAS MESMO ENTÃO PERMANECERÁ A OBRIGAÇÃO DO SILÊNCIO. Tal, caso, contudo, não ocorrerá facilmente"[1].

d) Zalba:

"*Per accidens*, o assentimento interno poderá ser negado, caso conste com certeza a falsidade (do ensinamento de uma Congregação Romana); do mesmo modo, será lícito duvidar, quando houver para isso razões verdadeiramente sólidas. Mas tanto num caso como no outro, CUMPRE MANTER O SILÊNCIO OBSEQUIOSO EXTERNO"[2].

E. DOIS EXEMPLOS ESCLARECEDORES

Haverá verdadeira contradição entre a sentença dos teólogos que defendem a liceidade, em casos muito raros, de resistir publicamente a decisões papais, e a dos que declaram sempre ilícita a quebra do silêncio obsequioso? Serão, essas, duas orientações diversas que tem real e efetivamente divido os autores?

Não o cremos. Uma análise detida da questão mostrará ser fácil harmonizar as duas sentenças – que portanto, a nosso ver, são entre si contraditórias apenas na aparência.

Com efeito, é freqüente em Teologia, sobretudo em Moral – e o nosso caso é antes de ordem moral do que dogmática – encontrar afirmações genéricas, taxativas, absolutas, que todavia não têm o valor universal que aparentam. O autor resolve uma questão em princípio, não considerando toda a riquíssima casuística que poderia trazer maiores precisões à solução proposta. Ou, visando resolver um caso concreto, apresenta sua conclusão em termos abstratos e gerais, o que pode fazer crer – contra o seu próprio pensamento mais profundo – que a norma enunciada não admite exceções.

Dois exemplos tornarão mais fácil a intelecção do fato a que aludimos. Tomemos, de um lado, a aparente condenação da propriedade privada por Padres da Igreja e autores medievais; e, de outro, a proscrição do empréstimo a juros, por Santo Tomás de Aquino e pelos antigos em geral.

1. Aparentes condenações da propriedade privada

Santo Ambrósio escreveu:

"A Natureza deu a todos em comum. Deus ordenou que todas as coisas fossem feitas de modo que o alimento fosse comum a todos e a terra se tornasse propriedade comum de todos"[3].

Além disso, vários Padres da Igreja e o "*Corpus Juris Canonici*" declaram que a ninguém é lícito dizer: "isto é meu", porque a natureza fez tudo de todos[4].

Semelhantes asserções, tão genéricas e absolutas, no entanto não têm o valor universal que aparentam. Os mesmos Padres que as formulam, em outras passagens afirmam claramente a legitimidade da propriedade privada[5]. Nos textos em apreço, os referidos Padres ou visam combater o apego excessivo aos bens materiais; ou visam afirmar o princípio de que, na hipótese de necessidade extrema, prevalece a destinação comum dos bens sobre o direito do proprietário; ou visam ainda dar ênfase a outros princípios da doutrina católica sobre os limites do direito de propriedade.

---

[1] **Mors**, "*Inst. Theol. Fundam.*", tomus II, p. 187. – As maiúsculas são nossas.
[2] **Zalba**, "*Theol. Mor. Comp.*", vol. II, p. 30, nota 21. – No mesmo sentido pronunciam-se ainda; **Tanquerey**, "*Syn. Theol. Dogm.*", tomus I, p. 640; **Choupin**, "*Valeur des Déc. Doctr. et disc. du St.-Siège*", p. 91; **Cartechini**, "*Dall'Op. al Domma*", p. 154.
[3] Santo Ambrósio, "*De Offic.*", lib. 1, c. 28, citado por Cathrein, "*Phil. Mor.*", n.º 457.
[4] Ver Cathrein, "*Phil. Mor.*", n.º 457.
[5] Ver Cathrein, "*Phil. Mor.*", n.º 457; Schwalm, no "*Dict. de Théol. Cath.*", verbete "Communisme", tome III, cols. 579 ss.; Urdanoz, Coment. à "*Suma Teol.*", tomo VIII, p. 480.

O que é certo, entretanto, é que suas afirmações contrárias à posse individual dos bens materiais não têm o valor absoluto que lhes poderia atribuir um leitor menos avisado[1].

2. Aparentes condenações de todo e qualquer empréstimo a juros

Outro exemplo, muito esclarecedor, do fenômeno a que aludimos, é o da condenação, pelos antigos, do empréstimo a juros. Santo Tomás, por exemplo, escreve de modo taxativo: "receber juros por um empréstimo de dinheiro é em si injusto"[2]. O caráter absoluto da asserção parece indicar que, para o Doutor Angélico, em toda e qualquer situação histórica o empréstimo a juros seria imoral.

Ora, uma análise cuidadosa dos escritos de Santo Tomás, e dos antigos em geral, mostra que eles proscreviam os juros porque consideravam o dinheiro um simples instrumento destinado a facilitar as trocas. Na economia moderna, entretanto, a função do dinheiro alargou-se extraordinariamente. Além de facilitar as trocas, passou a representar os próprios bens pelos quais pode ser a qualquer momento permutado:

"quem é dono do dinheiro – escreve Cathrein – possui, não formalmente, mas equivalentemente, tudo aquilo que em concreto pode ser adquirido com esse dinheiro"[3].

Assim sendo, o empréstimo a juros tem hoje um caráter fundamentalmente diverso do que tinha na Idade Média, equiparando-se de algum modo à locação ou aluguel. Os moralistas não hesitam, pois, em declarar que Santo Tomás, apesar de suas afirmações absolutas em sentido contrário, não condenaria os juros numa ordem econômica como esta em que vivemos[4].

F. DESFAZENDO UMA DIVERGÊNCIA APARENTE

Isto posto, convidamos o leitor a reler detidamente as passagens acima referidas, ou quaisquer outras em que teólogos declarem ser sempre ilícita a quebra do chamado silêncio obsequioso. O texto e o contexto de tais passagens tornam patente que nelas se estabelece apenas um princípio geral, válido para os casos ordinários. Não se consideram, ali, hipóteses admissíveis, mas raras e extraordinárias, mais próprias à casuística, como são aquelas que tinham em vista Santo Tomás de Aquino e os demais autores anteriormente citados. Não se considera, por exemplo:

1º) a hipótese de um erro que acarrete ao povo cristão "perigo próximo para a fé" (como se deu, explica Santo Tomás, no episódio em que São Paulo resistiu em face a São Pedro);

2º) a hipótese de erro que constitua uma "agressão às almas" (expressão de São Roberto Bellarmino).

— Em outros termos, a leitura das passagens em que os autores declaram proibido todo e qualquer rompimento do silêncio obsequioso, mostra que eles consideram apenas o caso de alguém que, "*in sede doctrinaria*", isto é, no mero terreno da especulação teológica, diverge de um ponto do documento magisterial. Eles não têm em vista, com isso, declarar que também no terreno prático, na solução de um caso de consciência concreto que aflige o fiel, seja sempre ilícito agir publicamente em desacordo com a decisão do Magistério.

Se tais autores, portanto, fossem colocados diante de "um perigo próximo para a fé" (Santo Tomás), podemos sustentar com toda a segurança que também eles, seguindo as pegadas do Anjo das Escolas – para não dizermos as de São Paulo – autorizariam uma resistência pública.

Se se vissem em face de uma "agressão às almas" (São Roberto Bellarmino) ou de um "escândalo público" (cf. Cornélio a Lapide) em matéria doutrinária; ou de um Papa "que se

---

[1] Ver Cathrein, "*Phil. Mor.*", n.º 457; Schwalm, no "*Dict. de Théol. Cath.*", verbete "Communisme", tome III, cols. 585-586; **Peinador**, "*Cursus Brevior Theol. Mor.*", tomus II, vol. I, § 264, nota 27; Urdanoz, Coment. à "*Suma Teol.*", vol. VIII, PP. 479-481.

[2] S. Tomás de Aquino, "*Summa Theol.*", II-II, 78, 1, c.

[3] Cathrein, "*Phil. Mor.*", n.º 498.

[4] Cathrein, "*Phil. Mor.*", pp. 344-351; **Tanquerey**, "*Syn. Theol. Mor. et Past.*", tomus III, pp. 445-448; Du Passage, no "*Dict. de Théol. Cath.*", verbete "Usure", tome XV, cols. 2382-2390; **Peinador**, "*Cursus Brevior Theol. Mor.*", tomus II, vol. II, pp. 266 ss.; Urdanoz, Coment. à "*Suma Teol.*", tomo VIII, p. 688.

houvesse afastado do bom caminho" (Santo Agostinho) por seus ensinamentos errôneos e ambíguos; ou de um "crime público" que redundasse em perigo para a fé de muitos (Santo Tomás) – como poderiam negar o direito de resistência e, se necessário, de resistência pública?

— A nosso ver, seria absolutamente insuficientes e mesmo falha a explicação – que poderia ocorrer a alguns – de que a referida divergência entre os autores se resolveria com a distinção entre as decisões disciplinares e as doutrinárias. Às primeiras seria lícito resistir, às segundas não. Semelhante explicação nos parece falsa por duas razões principais:

1º) os argumentos apresentados pelo primeiro grupo de autores citados valem para decisões tanto doutrinárias quanto disciplinares. Umas e outras podem, por exemplo, acarretar o "perigo próximo para a fé" em que Santo Tomás baseia seu raciocínio. E, por outro lado, os argumentos do segundo grupo de autores também valem para as decisões disciplinares como para as doutrinárias. Se o "respeito devido à autoridade sagrada", por exemplo, exige um silêncio absoluto em face de decisões doutrinárias errôneas, por que não o exigirá em face de decretos disciplinares injustos?

2º) desde que se admita a possibilidade de erro doutrinário em documentos do Magistério – possibilidade essa que em princípio não se vê como excluir[1] – é inquestionável que também no terreno doutrinário haverá lugar para casos de consciência gravíssimos, que tornem lícita ou mesmo obrigatória a resistência do fiel. Sustentar o contrário seria desconhecer ou negar o papel fundamental da Fé na vida cristã.

[1] Ver nosso artigo "*Pode haver erro em documentos do Magistério?*" ("*Catolicismo*", n.º 223, julho de 1969), em seus traços essenciais reproduzido no capítulo IX do presente trabalho (pp. 43 ss.).

PARTE II

A NOVA MISSA

A 3 de abril de 1969, Paulo VI deu a lume a Constituição Apostólica "*Missale Romanum*"[1], que promulgava dois importantes documentos referentes à reforma do rito da Missa.

Esses documentos são a "*Institutio Generalis Missalis Romani*" (Ordenação Geral do Missal Romano) e o novo "*Ordo Missae*"[2] propriamente dito, isto é, o novo texto da Missa com as rubricas que o acompanham.

— A Constituição Apostólica explica que a Missa tradicional do rito romano data de São Gregório Magno, tendo sido modificada em pontos acidentais por São Pio V, em 1570, de acordo com os decretos tridentinos. Historia as recentes alterações que vêm sendo introduzidas na liturgia e declara que a reforma da Missa agora estabelecida visa atender a determinações do Vaticano II. Essa reforma – diz o Papa – não foi improvisada, mas é o resultado de longos e cuidadosos estudos. A Constituição Apostólica indica ainda as principais alterações introduzidas, e finalmente promulga a "*Institutio Generalis*" e o novo "*Ordo Missae*", que passam assim a gozar de autoridade papal. Estes dois documentos entraram em vigor no primeiro domingo do Advento, isto é, a 30 de novembro de 1969.

— A "*Institutio Generalis Missalis Romani*"[3] foi elaborada pela "Comissão Pontifícia para a Aplicação da Constituição sobre a Sagrada Liturgia"[4]. Conforme acabamos de indicar, o Papa deu a essa "*Institutio*" o caráter e a autoridade de documento pontifício. Consta ela de 341 itens em que se aplicam circunstanciadamente os novos ritos, ao mesmo tempo que se estabelecem princípios teóricos e práticos sobre a celebração eucarística.

— Sobre o movimento litúrgico que se desenvolveu durante o Pontificado de Pio XII, Paulo VI escreve na Constituição Apostólica "*Missale Romanum*":

"(...) desde que começou a crescer e difundir-se entre o povo cristão o movimento litúrgico – que segundo a expressão de Pio XII, Predecessor nosso de venerável memória, deve considerar-se como um sinal da providencial disposição divina para nosso tempo, um salutar passagem do Espírito Santo por sua Igreja – ficou bem claramente evidenciado que as fórmulas do Missal Romano deviam ser restauradas e enriquecidas. Deu início a esta reforma o Nosso Predecessor Pio XII (...)" (pp. 7-8).

Parece-nos digno de atenção o fato de que Paulo VI se refere ao movimento litúrgico do tempo de Pio XII calando inteiramente os gravíssimos erros doutrinários que infestaram largos setores desse movimento. Com efeito, a magnífica renovação litúrgica iniciada no século XIX pelo Abade beneditino de Solemes, D. Guéranger, desviou-se mais tarde de sua verdadeira finalidade, em muitos de seus adeptos, merecendo por isso várias censuras de Pio XII. A mais grave dentre elas

---

[1] As citações dessa Constituição Apostólica e dos documentos por ela promulgados serão feitas com base na edição típica: "*Ordo Missae*", Typis Polygl. Vat., 1969, 172 pp.

[2] "*Ordo Missae*" significa, em sentido lato, "ordenação da Missa"; nesta acepção, compreende a parte fixa da Missa, as partes variáveis e todas as leis e rubricas referentes à celebração. Em sentido estrito, a expressão é geralmente empregada para indicar apenas as partes fixas da Missa. Será unicamente nesta acepção estrita que nos referiremos ao "*Ordo Missae*". Por outro lado, já que a fórmula latina sempre foi corrente entre nós – como em todo o Ocidente – usaremos indiferentemente a expressão "*Ordo Missae*" ou sua tradução portuguesa, "Ordinário da Missa". Empregaremos ainda a forma latina abreviada, "*Ordo*".

[3] Denominaremos esse documento de "*Institutio*".

[4] "*Consilium Pontificium ad Exsequedam Constitutionem de Sacra Liturgia*". – Trata-se de um órgão da Santa Sé incumbido, como o próprio nome o diz, de baixar normas para a aplicação da Constituição "*Sacrosanctum Concilium*", sobre a Sagrada Liturgia, do II Concílio do Vaticano.

foi a Encíclica "*Mediator Dei*", em que eram proscritos exatamente muitos dos erros que agora entraram na legislação oficial, através do novo "*Ordo Missae*"[1].

É ainda de notar que o próprio documento de Pio XII ao qual Paulo VI aqui se refere[2] adverte novamente os fiéis contra vários desvios litúrgicos que já haviam sido apontados durante o Pontificado do mesmo Pio XII[3].

---

[1] Sobre as condenações contidas na "*Mediator Dei*", veja-se também a "Carta Pastoral sobre Problemas do Apostolado Moderno", de D. Antônio de Castro Mayer, Bispo de Campos.

[2] Alocução de 22 de setembro de 1956, aos participantes do Congresso Internacional de Liturgia Pastoral, realizado em Assis – A. A. S., 1956, pp. 711-725.

[3] Encíclica "*Mediator Dei*"; alocução de 2 de novembro de 1954; instrução do Santo Ofício sobre arte sacra, de 30 de junho de 1952.

CAPÍTULO I

A "*INSTITUTIO GENERALIS MISSALIS ROMANI*"

Analisando aqui alguns tópicos da "*Institutio Generalis Missalis Romani*"[1], não pretendemos estudá-la exaustivamente. Faremos apenas as considerações necessárias para que o leitor possa, à luz da doutrina católica tradicional, formar um juízo sobre esse documento.

Juntamente com nossas observações, apresentaremos alguns comentários sobre a "*Institutio*" feitos por quatro autores espanhóis na obra "*Nuevas Normas de la Misa*"[2]. Trata-se da primeira explanação sistemática sobre o novo "*Ordo*" que apareceu entre nós. Teve por isso larga difusão, tanto mais que o livro faz parte da conhecidíssima coleção "Biblioteca de Autores Cristianos" (B. A. C.), organizada por figuras eminentes dos meios teológicos espanhóis.

Essa obra, inspirada pelo mais extremado neomodernismo, contém afirmações que destoam totalmente da doutrina católica, como adiante indicaremos. O fato de se permitir a difusão de publicações como essa, revela que não se pretende cortar o passo a tais interpretações do novo "*Ordo*".

Assim sendo, não nos ocuparemos com o referido livro da B. A. C. apenas em razão do mal que ele próprio pode fazer, mas sobretudo porque sua livre e ampla divulgação nos meios católicos mostra em que sentido a "*Institutio*" e o novo "*Ordo*" vêm sendo interpretados.

A. A "*INSTITUTIO*" E O DOGMA DA TRANSUBSTANCIAÇÃO

Em todo o documento não se encontra uma só vez a palavra "transubstanciação". Também nem uma vez fala em "presença real" de Cristo na Eucaristia. Há, sem dúvida, muitas referências, com termos e expressões diversas, à "presença" de Nosso Senhor; mas com tais termos e expressões a "*Institutio*" indica indiscriminadamente a presença de Jesus na palavra da Escritura, na Eucaristia, entre os que se reúnem em seu nome, etc. Eis alguns textos significativos[3]:

Número 1: "(Na Missa) os mistérios da Redenção se recordam ao longo do ano, de tal modo que se tornam de alguma forma PRESENTES".

Número 9: "Quando se lêem na igreja as Sagradas Escrituras, o próprio Deus fala a seu povo, e CRISTO, PRESENTE NA SUA PALAVRA, anuncia o Evangelho".

Número 28: "Terminado o canto de entrada, o sacerdote e toda a assembléia fazem o sinal da cruz. A seguir o sacerdote, por meio de uma saudação, manifesta à assembléia reunida a PRESENÇA do Senhor. (...)".

Número 33: "(...) Nas leituras, que a homilia explica, Deus fala a seu povo, revela o mistério da redenção e da salvação, e oferece alimento espiritual; e o próprio Cristo por sua palavra SE TORNA PRESENTE em meio dos fiéis. (...)".

Número 35: "Deve-se prestar a maior veneração à leitura do Evangelho. É isso o que ensina a própria Liturgia, uma vez que a cerca, mais do que às outras leituras, de honra especial: quer por

---

[1] Neste capítulo I estudaremos alguns aspectos, sobretudo de caráter doutrinário, desse documento, deixando para analisar juntamente com o novo "*Ordo*", no capítulo III (pp. 83 ss.), certas disposições práticas da "*Institutio*" que constituem verdadeiras rubricas. No capítulo II (pp. 75 ss.), consideraremos uma objeção que tem sido freqüentemente levantada contra as restrições que vêm sendo feitas à nova Missa.

[2] Por J. Ma. Martín Patino, A. Pardo, A. Iniesta e P. Farnés; Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.), Madrid, 1969, em novembro do mesmo ano já estava em sua oitava edição. – O Pe. José Maria Martín Patino, S. J., cujo nome encabeça a lista dos autores – consultor do "*Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*" – é Secretário tanto da Comissão Litúrgica espanhola, quanto da Comissão Episcopal Mista CELAM – Espanha (C. E . M.), incumbida de elaborar as traduções castelhanas dos textos litúrgicos ("*Notitiae*", 1966, p. 200; 1967, p. 26). – Quanto aos outros três autores de "*Nuevas Normas de la Misa*", não pudemos verificar se eram na época consultores do "*Consilium*", em razão da dificuldade que há em obter uma lista completa de tais consultores, cujo número ascendia, em 1966, a duzentos (ver "*Notitiae*", 19966, p. 345). Para maior comodidade, indicaremos esse livro como o "comentário da B. A. C." à "*Institutio*", e os seus autores como os "comentaristas da B. A. C.".

[3] Nas citações que seguem, as maiúsculas são nossas.

parte do ministro (...); quer por parte dos fiéis, reconhecendo e professando mediante as aclamações CRISTO PRESENTE QUE LHES FALA, e também ouvindo a própria leitura de pé; quer por parte dos sinais de veneração (...)".

Número 48: "A última Ceia, em que Cristo instituiu o memorial de sua morte e ressurreição, SEM CESSAR SE TORNA PRESENTE NA IGREJA quando o sacerdote, representando a Cristo Senhor, realiza o mesmo que o próprio Senhor fez e recomendou aos discípulos que fizessem (...).

(...) Na prece eucarística dão-se graças a Deus por toda a obra salvífica, e AS OFERENDAS TORNAM-SE O CORPO E SANGUE DE CRISTO[1].

(...) pela comunhão os fiéis recebem o Corpo e o Sangue do Senhor do mesmo modo que os Apóstolos das mãos do próprio Cristo".

Número 60: "(...) Quando (o presbítero) celebra a Eucaristia, deve servir a Deus e ao povo com dignidade e humildade, e INSINUAR AOS FIÉIS A PRESENÇA VIVA DE CRISTO, na maneira de portar-se e proferir as divinas palavras (...)".

No número 241, único tópico da "*Institutio*" que se refere ao Concílio de Trento, lemos:

"(...) Sobretudo, (os sagrados pastores) esclareçam aos fiéis que a fé católica ensina que também sob uma só espécie É RECEBIDO CRISTO TODO E INTEIRO e o verdadeiro sacramento (...)".

O número 55 da "*Institutio*" explica as diversas partes do Cânon – agora denominado "Prece Eucarística". A respeito da Consagração (item "d"), lemos aí o seguinte:

"A narrativa da instituição: nesta parte com palavras e ações de Cristo se torna de novo presente (REPRAESENTATUR) aquela última Ceia em que o mesmo Cristo Senhor instituiu o sacramento de Paixão e Ressurreição, dando a comer e beber aos Apóstolos o seu Corpo e Sangue sob as espécies de pão e de vinho, e mandando-lhes que perpetuassem o mesmo mistério".

O termo latino "*repraesentatur*" é traduzido, na versão da Editora Vozes que acabamos de citar[2], por "se torna de novo presente". Sem dúvida a palavra comporta esse sentido; mas comporta também outro, como o tradutor sentiu, pondo por isso entre parênteses o termo latino. Esse outro sentido seria "é representado", o que daria ao texto um sabor fortemente protestante, pois a Missa não é uma simples representação, mas é uma verdadeira renovação do sacrifício de Nosso Senhor.

Ademais, note-se que a "*Institutio*" não diz, nesse tópico, que **Cristo** se torna de novo presente ("*repraesentatur*"), mas diz que **a última Ceia** é representada nesta parte da Missa[3].

Por outro lado, a afirmação que segue, de que Nosso Senhor dá a comer o seu Corpo e Sangue sob as espécies de pão e vinho, a rigor é aceitável pelos protestantes. **Estes negam a transubstanciação** – isto sim – e aí está **o verdadeiro divisor de águas entre católicos e protestantes**[4]; mas tal palavra não figura no documento da Comissão Litúrgica.

— A ausência do termo "transubstanciação" na "*Institutio*" é incompreensível[5]. Em 1786 reuniu-se em Pistóia um Sínodo jansenista, que aprovou várias proposições sobre a Eucaristia. Nelas falava-se contudo em "presença real" e admitia-se mesmo a plena cessação da substância do pão e do vinho nas espécies consagradas. Mas não se empregava a palavra "transubstanciação". Tal

---

[1] Como mostraremos adiante, a afirmação de que "as oferendas se tornam o Corpo e Sangue de Cristo", é também admitida por protestantes, uma vez que não envolve necessariamente a tese católica da transubstanciação (ver pp. 122 e 124). Expressões semelhantes aparecem várias vezes na "*Institutio*" (ver, por exemplo, os números 49, 55, 56).

[2] "*O Novo Ordo Missae*" – Vozes, Petrópolis, 4ª edição, 1969, 64 pp.

[3] Não se pode aqui objetar que também o **Concílio de Trento** (Denz.-Sch. 1740) ensinou que Nosso Senhor instituiu um sacrifício pelo qual fosse representado ("*repraesentaretur*") o sacrifício da Cruz. Pois no contexto da definição tridentina – diversamente do que acontece na "*Institutio*" – torna-se claro que não se trata de uma simples representação simbólica. Basta considerar, por exemplo, o 1º cânon sobre a Missa: "Se alguém disser que na Missa não se oferece a Deus verdadeiro e próprio sacrifício, ou que oferecer-Se Cristo não é mais que dar-Se-nos em alimento – seja anátema" (Denz.-Sch. 1751).

[4] Sobre a posição dos protestantes a respeito, ver p. 124.

[5] Não se pode alegar, em defesa da "*Institutio*", que também os documentos introdutórios do Missal tradicional não empregam a palavra "transubstanciação". Pois tais documentos são meras exposições das rubricas, sem nenhum caráter doutrinário, ao passo que a "*Institutio*" é inquestionavelmente um documento doutrinário, a despeito das declarações em sentido oposto feitas recentemente pelo **Pe. Bugnini**, secretário da Comissão incumbia de aplicar a Constituição sobre liturgia, do II Concílio do Vaticano (citamos e comentamos essas declarações à p. 66). Basta, com efeito, uma comparação sumária entre os documentos introdutórios do Missal tradicional e a "*Institutio*", para se verificar o caráter doutrinário desta e o caráter meramente normativo daqueles. Ver a respeito também a declaração feita pela revista oficiosa da Comissão Litúrgica, "*Notitiae*" (1968, p. 181), que citamos na nota 1 da p. 66.

omissão foi condenada por Pio VI, em 1794, como "perniciosa, prejudicial à exposição da verdade católica sobre o dogma da transubstanciação, e favorecedora dos hereges" (Denz.-Sch. 2629, Denz.-Umb. 1529). Pio VI declarou ainda que não se pode considerar a palavra "transubstanciação" mera expressão técnica da Escola, mas que cumpre absolutamente empregá-la na exposição do mistério da presença real (Denz.-Sch. 2629, Denz.-Umb. 1529).

Ora, se a omissão do vocábulo "transubstanciação" era um erro favorecedor de heresia em fins do século XVIII, esse mesmo erro mereceria hoje censura ainda mais grave. De fato, dado que em nossos dias se procura substituir a noção de transubstanciação por conceitos teologicamente inaceitáveis, como os de "transfiguração", "transignificação" e "transfinalização"[1], é passível de censura não pequena o silêncio da "*Institutio*" a respeito da "transubstanciação" – termo que o Concílio de Trento, usando de sua infalibilidade, declarou sobremodo apto para indicar a conversão das substâncias do pão e do vinho nas substâncias do Corpo e do Sangue de Nosso Senhor (Denz.-Sch. 1642, 1652).

Note-se ademais que a "*Institutio*", especialmente redigida para explicar o que é a Missa, nem sequer declara – como pelo menos declarou o Sínodo de Pistóia – que há a "presença real" de Nosso Senhor na Eucaristia, e que com a Consagração cessam as substâncias do pão e do vinho.

B. O NÚMERO 7 DA "*INSTITUTIO*"

Numa definição da Missa, ainda que meramente descritiva, não pode faltar de maneira alguma o seu elemento principal, que é a noção de sacrifício[2].

Ora, o tópico da "*Institutio*" que trata da "Estrutura Geral da Missa" começa com uma frase (número 7) à qual é difícil negar o caráter de uma definição da Missa, e que no entanto não fala em sacrifício:

"A Ceia do Senhor ou Missa é a sagrada sinaxe ou assembléia do Povo de Deus que se congrega, presidida pelo sacerdote, para celebrar o memorial do Senhor. Por isso, de maneira toda particular, vale para a reunião local da Santa Igreja a promessa de Cristo: "Onde dois ou três estão congregados em meu nome, ali estou Eu no meio deles" (Mt. 18, 20)".

Deixemos de lado mais essa ambigüidade em torno da noção de "presença" de Cristo, segundo a qual a principal presença de Nosso Senhor na Missa parece ser de ordem espiritual, e não a presença substancial sob as espécies consagradas.

Deixemos de lado também a tentativa, que é feita repetidas vezes ao longo da "*Institutio*", de introduzir expressões que atenuam a oposição ao protestantismo ou o significado sacrifical da Missa, tais como "Ceia do Senhor", "assembléia", "Povo de Deus", "memorial do Senhor".

Deixemos ainda de lado, por enquanto, a afirmação de que o sacerdote "preside" a assembléia – não tão do agrado dos protestantes, porque insinua que o sacerdote é primariamente o delegado do povo, ou o "*primus inter pares*", e não o ministro sagrado, escolhido por Deus, e que age em lugar de Cristo ("*in persona Christi*"). Esta questão será analisada adiante[3].

Mas consideremos aqui apenas o ponto em foco no momento: a definição de Missa que esse tópico parece conter. Faltaria a essa definição qualquer referência a sacrifício. Faltaria sobretudo qualquer referência à propiciação, isto é, à satisfação que na Missa Jesus presta pelos pecados dos homens. Logo, se o que aí está pretendesse ser uma **definição** de Missa, tratar-se-ia de uma definição falsa, contrária ao Concílio de Trento.

No entanto, os autores da "*Institutio*" tentam fugir a tais acusações negando que esse tópico contenha uma **definição** propriamente dita. Eis como o Pe. Bugnini, secretário da Comissão para a reforma da liturgia, relata as conclusões da XII sessão plenária desse organismo, na qual foram consideradas objeções feitas ao item número 7 da "*Institutio*":

---

[1] Ver, por exemplo, Shillebeeckx, "Transubstanciação...", pp. 286 ss., refutado por Clark, "*Adimenta*...".
[2] Ver **Concílio de Trento**, Denz.-Sch. 1751 (citamos esse cânon na nota 3 da p. 64).
[3] Ver pp. 69 ss.

"Os Padres (Cardeais e Bispos membros da Comissão) consideraram certas dificuldades manifestadas recentemente a propósito de alguns pontos da "*Institutio Generalis Missalis Romani*". Eles recordaram que a "*Institutio Generalis*" não é um texto dogmático, mas uma pura e simples exposição das regras que ordenam a celebração eucarística[1]; ela não deseja dar uma definição da missa, mas apenas apresentar uma descrição do rito[2]. O que é a missa sob o ponto de vista teológico, pode-se deduzir de certos parágrafos da "*Institutio*"[3], e ademais é bem conhecido de todos, através dos tratados de teologia e documentos pontifícios de caráter doutrinários"[4].

Ainda que se tome o número 7 da "*Institutio*" como uma definição não essencial[5], é impossível aceitá-lo. Pois se trata, em qualquer hipótese, de um inciso que apresenta aos fiéis uma asserção pelo menos capciosa sobre a Missa, ao mesmo tempo que os leva a pensar que algo mudou quanto à concepção tradicional da Missa como sacrifício.

C. SACRIFÍCIO PROPICIATÓRIO

Quanto ao que acabamos de dizer sobre a ausência da noção de sacrifício na aparente ou real definição da Missa do número 7, pode ser alegado que diversas vezes a "*Institutio*" afirma que a Missa é um sacrifício. Isso está nos números 2, 48, 54, 56h, 60, 62, 153, 259, 335 e 339.

Ora — alegam os defensores da "*Institutio*" — não há como censurar a ausência da noção de sacrifício no número 7, se ela aparece tantas vezes em outros tópicos.

Não queremos insistir aqui em que no número 7 não poderia faltar uma referência ao sacrifício, dada a natureza da asserção ali apresentada. Isso já ficou visto.

Mas desejamos mostrar que as alusões à noção de sacrifício feitas pela "*Institutio*" são todas elas insuficientes para distinguir a noção católica sobre a Missa, dos conceitos protestantes sobre a Ceia do Senhor.

---

[1] Essa afirmação é falsa. A "*Institutio*" está repleta de afirmações doutrinárias. Ninguém ousará dizer, por exemplo, que não tem caráter doutrinário a seguinte asserção do número 1: "nela (na Missa) encontramos o cume da ação pela qual Deus santifica, em Cristo, o mundo, e do culto que os homens oferecem ao Pai, adorando-O por Cristo Filho de Deus". Isso será a "pura" e simples exposição de uma regra que ordena a celebração eucarística"? – Semelhantes conceitos doutrinários encontram-se a cada passo em todo o documento. O mesmo se diga do supracitado número 7. Como negar que aquele texto contenha uma afirmação sobre matéria dogmática que ordenam a celebração eucarística"? Quais as "regras" que aquele tópico contém? Se quisermos evitar sofismas, devemos absolutamente reconhecer que o número 7 da "*Institutio*" contém uma asserção doutrinária que fundamenta as "regras que ordenam a celebração eucarística" posteriormente apresentadas pelo documento. O Missal Romano tradicional – isto sim – contém vários documentos introdutórios que não são "textos dogmáticos", mas "puras e simples exposições das regras que ordenam a celebração eucarística". Como já observamos (nota 5 da p. 64), uma comparação ainda que sumária entre os aludidos documentos e a recente "*Institutio*", revela de modo inequívoco a natureza doutrinária desta última, e meramente prática dos primeiros. Acresce que quando a "*Institutio*" estava em elaboração, a própria Comissão Litúrgica dizia que o documento deveria conter "PRINCÍPIOS TEOLÓGICOS, normas pastorais e rubricas para a celebração da Missa" (ver "*Notitiae*", 1968, p. 1181. – As maiúsculas são nossas). E em exposição feita à II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medelin, a 30 de agosto de 1968, o **Pe. Bugnini** declarou que a "*Institutio* é "uma ampla exposição TEOLÓGICA, pastoral, CATEQUÉTICA e rubrical, que é uma introdução à COMPREENSÃO e à celebração da Missa" (em "*Revista Eclesiástica Brasileira*", vol. 28, 1968, p. 628 – as maiúsculas são nossas).

[2] Como se vê, o próprio **Pe. Bugnini** reconhece que o número 7 da "*Institutio*", a conter uma definição da Missa, é passível das censuras que lhe têm sido feitas.

[3] O número 7 da "*Institutio*" seria um desses parágrafos dos quais se deduz o que é a Missa? Caso seja, caímos novamente numa conceituação heterodoxa da Missa. Caso não seja, qual o objetivo desse inciso da "*Institutio*", que só pode confundir os fiéis, levando-os a formar uma idéia errônea sobre o Sacrifício Eucarístico? Dos documentos introdutórios do Missal Romano tradicional – isto sim – valeria a observação do **Pe. Bugnini**. Pois praticamente todos os seus parágrafos ajudam os fiéis a compreender "o que é a Missa sob o ponto de vista teológico". As numerosas genuflexões indicam a pequenez do homem e a grandeza do sacrifício que ali se realiza; o uso da língua latina exprime o mistério insondável que se celebra; o sacerdote, estando voltado para o altar, manifesta que age como ministro de Deus e não como delegado do povo; o sumo cuidado com que são tratadas as sagradas espécies revela a fé na presença real; etc.

[4] "*L'Osservatore Romano*", edição hebdomadária em língua francesa, de 29 de novembro de 1969, p. 12. Dizer que o conceito de Missa é conhecido e está nos tratados e documentos pontifícios, é fugir à questão. Esta reside em saber se o novo "*Ordo*" está **de fato** de acordo com a teologia tridentina e tradicional.

[5] É assim que o apresenta um dos peritos da Comissão Litúrgica, o **Pe. C. Vagaggini, O.S.B.** – Ver "*O novo Ordo Missae e a ortodoxia*", na "Revista Eclesiástica Brasileira", 30 (1970) 93-101.

— Com efeito, como é sabido, o sacrifício da Missa tem quatro fins: adoração, ação de graças, propiciação e impetração[1]. O que está em causa, na disputa secular dos católicos com os protestantes sobre o assunto, não é propriamente o caráter sacrifical da Missa, mas é o seu caráter propiciatório. Em outros termos, católicos e protestantes admitem que a Missa é um sacrifício de louvor e ação de graças. Mas os protestantes negam — aqui está sua heresia nessa matéria — que a Missa constitua um **sacrifício propiciatório**[2].

É da maior importância, pois, verificarmos se a "*Institutio*" admite a noção de **propiciação**, e não apenas se fala em **sacrifício**, silenciando porém seu caráter propiciatório.

A importância disso é tanto maior, quanto o Concílio de Trento definiu que a Missa é um "sacrifício verdadeiramente propiciatório" (Denz.-Sch. 1743) e lançou o seguinte anátema:

"Se alguém disser que o sacrifício da Missa é somente de louvor e ação de graças, ou mera comemoração do sacrifício consumado na cruz, mas que não é propiciatório (...) – seja anátema" (Denz.-Sch. 1753).

— Ora, analisando as diversas passagens da "*Institutio*" que falam em sacrifício, verificamos que em nenhuma delas se afirma o caráter propiciatório da Missa. Pelo contrário, a todo momento elas se referem à Missa como sacrifício de louvor, de ação de graças, de comemoração do sacrifício da Cruz – aspectos todos eles verdadeiros, mas que o Concílio de Trento declarou insuficientes para a conceituação católica da Missa. – Nos textos da "*Institutio*" que citamos a seguir, assinalamos em maiúsculas os tópicos concernentes a esses aspectos não propiciatórios do sacrifício.

Referindo-se aos frutos da Missa, o número 2 fala naqueles frutos:

"para cuja obtenção Cristo Senhor instituiu o SACRIFÍCIO EUCARÍSTICO[3] de seu Corpo e Sangue, e o confiou à sua dileta Esposa, a Igreja, COMO MEMORIAL DE SUA PAIXÃO E RESSURREIÇÃO".

Número 48: "A última Ceia, em que Cristo instituiu o MEMORIAL DE SUA MORTE E RESSURREIÇÃO, sem cessar se torna presente na Igreja quando o sacerdote, representando a Cristo Senhor, REALIZA O MESMO QUE O PRÓPRIO SENHOR FEZ E RECOMENDOU AOS DISCÍPULOS QUE FIZESSEM EM SUA MEMÓRIA, instituindo o SACRIFÍCIO e banquete pascal".

Número 54: "Agora se inicia o centro e cume de toda a celebração, isto é, a própria ORAÇÃO EUCARÍSTICA, PRECE DE AÇÃO DE GRAÇAS E SANTIFICAÇÃO. (...). Eis o sentido desta oração: que toda a congregação dos fiéis se una com Cristo na PROCLAMAÇÃO DAS MARAVILHAS DE DEUS e na OBLAÇÃO DO SACRIFÍCIO".

Número 335: "A Igreja oferece o SACRIFÍCIO EUCARÍSTICO da Páscoa de Cristo pelos defuntos para que, pela comunhão de todos os membros de Cristo entre si, o que para uns OBTÉM O SOCORRO ESPIRITUAL, para outros, LEVE O CONFORTO DA ESPERANÇA".

Os números 56h, 60. 62, 153 e 339 referem-se ao sacrifício que se celebra na Missa, sem contudo apresentarem maiores explicações sobre a natureza desse sacrifício.

O mesmo se dá com o número 259, que apenas indiretamente relaciona a idéia de sacrifício com a "mesa do Senhor" e a "ação de graças".

— Por outro lado, numerosas vezes a "*Institutio*" emprega expressões de conteúdo sacrifical, como "hóstia", mas em nenhuma dessas passagens é afirmado o caráter propiciatório do sacrifício da Missa.

— Ocorrem também na "*Institutio*" expressões que acabam pondo na sombra o caráter sacrifical e propiciatório da Missa. É o caso da insistência exagerada no princípio – em si incontestável – de que na Missa há um banquete, uma vez que Jesus Cristo ali nos dá o seu Corpo e

---

[1] Adoração é a honra prestada a Deus em razão de sua excelência infinita e superior à de qualquer outro ser. A ação de graças é a manifestação de nosso reconhecimento a Deus pelos benefícios dEle recebidos. "O sacrifício se diz propiciatório – explica o Pe. **Aldama** ("*De Sanct. Euch*.", p. 338) – enquanto é um ato que aplaca a Deus, o qual com razão se sente ofendido pelo pecador. Isto se faz pela satisfação, que é a reparação, segundo uma igualdade proporcional, da injúria perpetrada; pertence pois à virtude da justiça". Pela impetração, pedimos a Deus novos benefícios.

[2] Ver pp. 116 e 121. À p. 87 mostramos que os protestantes são coerentes com seus erros ao negarem à Missa o caráter de sacrifício **propiciatório**.

[3] "Eucaristia", etimologicamente e em sentido técnico, significa "ação de graças".

o seu Sangue em alimento. Esse aspecto da Missa é sem dúvida verdadeiro, mas deve estar subordinado ao aspecto sacrifical e propiciatório, tanto mais quanto o protestantismo procura reduzir o sacrifício eucarístico ao banquete, conforme se vê pela já referida condenação lançada em Trento[1]:

"Se alguém disser que na Missa não se oferece a Deus verdadeiro e próprio sacrifício, ou que oferecer-Se Cristo NÃO É MAIS QUE DAR-SE-NOS EM ALIMENTO – seja anátema" (Denz.-Sch. 1751).

Ora, a "*Institutio*", que apenas em dez passagens se refere a "sacrifício", emprega inúmeras vezes expressões relativas ao ágape eucarístico: "alimento espiritual", "Ceia", "mesa do Senhor", "banquete" ("*convivium*"), "refeição", etc. Por exemplo, nos números 2, 7, 8, 33, 34, 41, 48, 49, 55d, 56, 56g, 62, 240, 241, 259, 268, 281, 283, 316.

— Se passarmos da "*Institutio*" para o comentário da B. A. C.[2], veremos que neste último são ainda mais numerosas as omissões e ambigüidades tendentes a pôr na sombra o caráter sacrifical e propiciatório da Missa.

Entre os 171 verbetes do índice analítico da obra, nem sequer a praxe tradicional são as igrejas – dizem os comentaristas da B. A. C.:

"Esses lugares têm, se se nos permite a comparação, um pouco de grande refeitório para banquetes; de sala de conferências, onde se escuta a sabedoria de Deus; de teatro, onde se assiste ao grande espetáculo da teofania; de locutório, onde se dialoga com Deus; e de salão de festas, onde os crentes celebram suas alegrias"[3].

Note-se como se falou em tudo, menos em igreja propriamente dita, isto é, num local sagrado em que Nosso Senhor, realmente presente, Se imola sobre o altar em propiciação pelos pecados dos homens.

Adiante incidem eles outra vez na mesma omissão injustificável. Depois de fazerem a afirmação dúbia de que os fiéis devem "oferecer em todas as partes um sacrifício espiritual"[4], prosseguem:

"Esta idéia de reunião cristã deve estar na raiz de toda estrutura do templo: uma assembléia de Jesus Cristo com seus irmãos para escutar a Palavra de Deus, para responder a essas palavras com sua gratidão, seus cânticos e suas súplicas, assim como para expressar-se mutuamente o amor que Jesus pedia na ceia como distintivo de seus discípulos. Tudo quanto ajude a exprimir essa realidade, e na medida em que o exprima[5], será louvável; tudo quanto a estorve e dificulte será deplorável"[6].

Ao explicar a nova concepção do altar, os comentaristas da B. A. C. voltam a sublinhar a mesma idéia:

"De fato o altar é, acima de tudo, como várias vezes se diz no texto da própria "*Institutio*", a mesa do Senhor (n.º 49, 259, etc.), e como tal deve apresentar-se por sua ornamentação, por suas toalhas, pela forma de sua construção, pela catequese que dela se faça ao povo, pelos motivos que se dão para justificar a sua veneração. Se posteriormente, com o correr dos tempos[7], o altar tomou **também**, o caráter de sepulcro de mártires e ara de sacrifício, estes aspectos podem ser complementares, mas de maneira alguma são o que mais deve sobressair ante as pessoas reunidas para celebrarem o memorial do Senhor. Por isso a "*Institutio*", que quer que o altar se apresente sempre como a mesa do Senhor não é tão categórica no detalhe das relíquias (...)"[8].

---

[1] No texto que segue, as maiúsculas são nossas.

[2] Referimo-nos ao livro "*Nuevas Normas de la Misa*", indicado à p. 63, onde damos a razão pela qual comentamos especialmente essa obra.

[3] "*Nuevas Normas*...", p. 61.

[4] "*Nuevas Normas*...", p. 61.

[5] Portanto, as igrejas não devem ter por inspiração principal as noções de Cruz, de sofrimento, de sacrifício, de propiciação, de arrependimento dos pecados. O que constitui a medida de tudo é a "Palavra de Deus", a ação de graças, o amor mútuo, a alegria, etc.

[6] "*Nuevas Normas*...", p. 61.

[7] Note-se a insinuação de que Nosso Senhor não instituiu a Missa como um sacrifício.

[8] "*Nuevas Normas*...", p. 246.

D. A “NARRATIVA DA INSTITUIÇÃO”

Outra passagem da “*Institutio*” que apresenta um caráter doutrinariamente censurável é o citado item “d” do número 55[1], que trata “ex professo” da Consagração.

O tópico é introduzido com a epígrafe “*narratio institutionis*” – “narrativa da instituição”. Ora, segundo a doutrina católica, o sacerdote que consagra não “narra” apenas o que Nosso Senhor fez na Sagrada Ceia, mas age “*in persona Christi*”, em lugar de Cristo, emprestando-Lhe seus próprios lábios e sua própria voz.

De acordo com os protestantes, na Consagração o ministro apenas **narra** o que está nos Evangelhos, apenas **repete** as palavras de Cristo, **relembrando** assim a última Ceia. Como segundo eles não há transubstanciação, basta essa **narração**, pois não é preciso nem é possível que as palavras de Cristo sejam pronunciadas **afirmativa e imperativamente** pelo sacerdote[2].

Veja-se, pois, a gravidade da epígrafe “*narratio institutionis*”[3]. Além disso, tal passagem se torna ainda mais suspeita em vista do já apontado silêncio do documento sobre os conceitos de “presença real” e “transubstanciação”[4].

— A mesma ambigüidade sobre a natureza da Consagração está presente no comentário da B. A. C.[5]. Ao explicar essa parte central da Missa, os seus autores adotam uma posição que corresponde plenamente aos princípios protestantes:

“(A Oração Eucarística) é ação consecratória porque através dela se efetua a santificação dos dons”[6].

Outras passagens em que essa obra emite conceitos protestantes sobre a Consagração estão indicadas adiante: insinua que a presença de Nosso Senhor na Eucaristia se equipara à sua “presença real” na leitura escriturística feita durante a Missa[7]; dá a entender que a transubstanciação transubstanciação não se realiza no momento preciso em que o sacerdote pronuncia as palavras da Consagração[8]; etc.

E. O PRESIDENTE DA ASSEMBLÉIA

Como definiu o Concílio de Trento, o sacerdote

“foi instituído por nosso Salvador, o qual deu aos Apóstolos e seus sucessores no sacerdócio o poder de consagrar, de oferecer e de ministrar o seu Corpo e Sangue, bem como de perdoar e reter os pecados” (Denz. Sch. 1764).

Portanto, o poder de consagrar cabe ao padre, e não ao povo. Se as Escrituras e a teologia católica falam no “sacerdócio” dos fiéis, é num sentido lato do termo, que indica apenas a consagração de todos os batizados ao culto divino, em união como Nosso Senhor, sumo e eterno sacerdote[9].

Confundir esse sacerdócio dos fiéis com o do padre, seria adotar, uma vez mais, um princípio protestante. Pois segundo os pseudo-reformadores do século XVI o celebrante não é sacerdote num

---

[1] Ver p. 64.

[2] Segundo certos protestantes, as palavras de Cristo não são pronunciadas **apenas** narrativamente. Entretanto, os que assim argumentam não admitem de modo algum que o celebrante as profira **afirmativa e imperativamente** em nome do próprio Nosso Senhor; mas sustentam que, além da narração verbal, há uma representação cênica que é essencial à cerimônia. Como se vê, tal pormenor – que exporemos “*ex professo*” às pp. 123-124 – não diz respeito à questão de que ora nos ocuparemos.

[3] Como é óbvio, não censuramos o emprego da expressão “*narratio institutionis*”, que é mesmo clássica na teologia católica (ver por exemplo **Lercher**, “*Inst. Theol. Dogm*.”, vol. IV-2-1, p. 330, nota 303). O que é grave, é que as próprias palavras da Consagração, que são ditas imperativa e não narrativamente, estejam subordinadas, **sem mais**, à epígrafe “narrativa da instituição”.

[4] Ver pp. 63 ss. — A “*Institutio*” emprega algumas vezes expressões como “*in persona Christi*”; mas o faz num contexto em que tais expressões perdem o sentido preciso que os escolásticos lhes atribuem. Mostramos isso às pp. 70-71.

[5] Referimo-nos à obra da B. A. C. indicada à p. 63.

[6] “*Nuevas Normas*...”, p. 128. — Sobre o caráter protestante dessa afirmação, ver. pp. 122 ss.

[7] “*Nuevas Normas*...”, pp. 31, 85, passagens por nós comentadas à p. 73. — Os luteranos admitem a expressão “presença real”, como indicamos à p. 122.

[8] “*Nuevas Normas*...”, pp. 123-124, texto que comentamos à p. 122.

[9] Sobre esse ponto, pode-se ver: **Solá**, “*De Sacramentis*...”, pp. 587-588; bem como os documentos ali citados do **Concílio de Trento**, do **Catecismo Romano**, de **Pio XII**, de **Santo Agostinho**.

sentido diferente daquele em que o povo o é, mas apenas preside a assembléia eucarística, como delegado de todos os circunstantes.

Também neste ponto, a "*Institutio*" apresenta algumas expressões que se encontram na doutrina tradicional, mas, ao lado delas, coloca noções e princípios que insinuam ou contêm a tese protestante.

Assim é que se lê, no número 10, que o sacerdote "preside à assembléia representando a Cristo" ("*personam Christi gerens*"). E, no número 60, que "o presbítero (...) preside a assembléia reunida fazendo as vezes de Cristo" ("*in persona Christi praeest*"). O número 48 diz que o sacerdote "representa a Cristo" ("*Christum Dominum repraesentans*").

Como se vê, essas expressões têm inteiramente o "*tonus*" tradicional, constituindo mesmo os termos técnicos que designam o modo pelo qual o celebrante faz as vezes de Nosso Senhor.

Tais expressões, no entanto, figuram na "*Institutio*" num contexto que causa certa estranheza. De um lado, não se diz em que consiste **exatamente** "fazer as vezes de Cristo" ou "representá-Lo". E, de outro lado, a "*Institutio*" contém numerosas passagens que insinuam que o celebrante é mero presidente da assembléia, e que sua **principal função** na Missa consiste em **representar os fiéis** ali reunidos.

Semelhantes fatos abrem o caminho para que a "representação" de Cristo seja entendida num sentido lato — por exemplo, como todo cristão é um outro Cristo — e não no sentido estrito e preciso de um sacerdócio hierárquico e visível, em função do qual o padre empresta seus próprios lábios e sua própria voz a Nosso Senhor no momento da Consagração. É o que vemos nas análises que seguem:

1º) Já indicamos que, no número 7 da "*Institutio*", o sacerdote é apontado apenas como o presidente da "assembléia do povo de Deus"[1]. Ora, esse tópico é sumamente importante, pois, ainda ainda que não seja entendido como uma definição da Missa, indubitavelmente se destina a orientar os fiéis para uma melhor compreensão da Missa[2].

2º) No número 10, logo depois de afirmar que o sacerdote preside à assembléia representando a Cristo, a "*Institutio*" declara que a Prece Eucarística constitui uma "oração presidencial". Acontece que o mesmo número conceitua as "orações presidenciais" como as "que são dirigidas a Deus EM NOME DE TODO O POVO SANTO E DE TODOS OS CIRCUNSTANTES" (as maiúsculas são nossas). Qualquer leitor será levado por esta passagem a pensar que na Consagração o padre fala principalmente em nome do povo.

Sem dúvida, há partes da Oração Eucarística que são dirigidas a Deus também em nome do povo. Mas sua parte principal, que é a Consagração, é dita pelo sacerdote exclusivamente em nome de Nosso Senhor. É impossível para um católico, neste ponto, admitir qualquer ambigüidade. — assim, pois, o número 10 da "*Institutio*" é um dos mais graves de todo o documento.

3º) É particularmente estranho o princípio que lemos no número 12:

"A NATUREZA das partes "presidenciais" exige que sejam pronunciadas em voz alta e distinta, e por todos atentamente ouvidas. Por isso, enquanto o sacerdote as está proferindo, não se digam outras orações nem haja cantos, e calem-se o órgão ou quaisquer instrumentos musicais" (As maiúsculas são nossas).

Portanto, também as palavras da Consagração devem ser proferidas nessas condições — o que insinua mais uma vez que nesse momento o sacerdote age especificamente como delegado do povo.

Ademais, esse item da "*Institutio*" contém evidentemente uma censura grave contra a rubrica do "*Ordo*" tradicional, conforme a qual o Cânon não é dito em voz "alta e distinta". Tal fato é especialmente digno de atenção em vista do seguinte anátema estabelecido pelo Concílio de Trento:

"Se alguém disser que deve ser condenado o rito da Igreja Romana pelo qual parte do Cânon e as palavras da Consagração são proferidas em voz baixa (...) — seja anátema"[3].

Declarando que a **natureza** das partes "presidenciais" — e portanto da Prece Eucarística e das palavras da Consagração — **exige** que sejam pronunciadas em voz alta e distinta, a "*Institutio*"

---

[1] Ver pp. 65 ss.
[2] Ver o discurso do **Pe. Bugnini** em Medellín, que citamos na nota 1 da p. 66.
[3] Denz- Sch. 1759.

estabelece um princípio válido para todo o tempo, e portanto contém implicitamente a afirmação de que o Concílio de Trento errou nesse ponto.

4º) O número 271 formula nova crítica à Missa tradicional, também baseada na falsa noção do múnus "presidencial" do celebrante:

"A sede do celebrante deve significar o seu múnus de presidente da assembléia e de dirigente da oração. Por isso, a sua posição mais apta é de frente para o povo no vértice do presbitério (...)".

Segundo o "*Ordo*" romano, o padre está normalmente voltado para o altar, pois é antes de mais nada o sacrificador que, em nome do Verbo encarnado se apresenta diante do Padre eterno[1]. — A modificação introduzida baseia-se numa noção de "presidência" da "assembléia" que discrepa da doutrina tradicional.

— Uma importante confirmação do fato de que o "*Ordo*" de 1969 introduziu uma noção que lembra a idéia protestante, a respeito da "presidência" da "assembléia" pelo celebrante, encontramos no comentário da B. A. C.[2]:

"(...) o povo de Deus, e não precisamente o ministro, é quem propriamente celebra (...)"[3].

"A assembléia é obra de todos. Todos são batizados e participam do sacerdócio único de Cristo. Todos estão cheios do Espírito Santo"[4].

"Todo este ritmo de harmonia e estruturação tornará possível que o mistério seja celebrado por toda a assembléia, e não apenas pelo clero ou por um setor do povo. Ao longo dos numerosos itens da "*Institutio*" podemos perceber um espírito e uma tônica artística de celebração que compromete todo o povo celebrante"[5].

"Quando os batizados se reúnem, vão todos exercer seu sacerdócio batismal. Depois de séculos em que só a atuação dos ministros aparecia na celebração, podemos recolocar as coisas em seu verdadeiro fundamento. O povo de Deus é todo ele um povo sacerdotal. (...). Do povo de Deus em geral surgem os ministros: desde o Bispo, o presbítero e o diácono, ordenados para esse fim por um sacramento, até os acólitos, músicos, recepcionistas, etc. (...), todos devem colaborar para o melhor exercício do sacerdócio comum"[6].

— Como vimos, a "*Institutio*" insinua essa noção errônea de sacerdócio dos fiéis, e a prestigiosa coleção da B. A. C. publica um comentário à "*Institutio*" em que defende explicitamente tal noção, como sendo a do documento. A impunidade com que essa obra circula, induz os fiéis a entender que ela interpreta e desenvolve corretamente o texto da "*Institutio*". E a ampla divulgação da mesma obra, já em sua oitava edição, mostra como semelhante concepção errônea do sacerdócio vai se radicando no povo.

F. JESUS CRISTO, SACERDOTE PRINCIPAL

Como definiu o Concílio de Trento, na Santa Missa Jesus Cristo "imola a Si mesmo pela Igreja por mão dos sacerdotes" (Denz-Sch. 1741). Por isso se diz que Nosso Senhor é o sacerdote principal de todas as Missas, enquanto o padre é o sacerdote secundário, ministerial ou instrumental. O sacerdócio do padre é, por outro lado, essencialmente distinto do do povo, como já observamos[7], de modo que o povo não toma parte na Missa como o sacerdote. Negar qualquer uma dessas verdades é incidir no erro protestante.

---

[1] Note-se que, segundo a prática tradicional da Igreja, não há exclusivismo nesse ponto. Em numerosos ritos, por exemplo, a Missa é celebrada "*versus populum*". O que cria perplexidade é o fato de o novo "*Ordo*" proscrever a Missa não celebrada "*versus populum*", como um modo menos apto, por não exprimir convenientemente o múnus "presidencial" do padre.

[2] Referimo-nos à obra indicada à p. 63.

[3] "*Nuevas Normas*...", p. 77.

[4] "*Nuevas Normas*...", p. 91.

[5] "*Nuevas Normas*...", p. 54.

[6] "*Nuevas Normas*...", p. 142-143.

[7] Ver pp. 69 ss.

A "*Institutio*" não é explícita nesta matéria. Pois se, de um lado, tem expressões que podem ser interpretadas como afirmações da doutrina tradicional[1], de outro lado, no seu conjunto, deixa o campo aberto para certas interpretações simplesmente errôneas. Com efeito, nenhuma vez o documento afirma claramente que Nosso Senhor é o **sacerdote principal** e que o celebrante exerce um **sacerdócio secundário e ministerial**, mas essencialmente distinto do sacerdócio do povo.

— Glosando os referidos números 1 e 4, os comentaristas da B. A. C. se valem uma vez mais dessas imprecisões e desses silêncios da "*Institutio*" para exporem uma teoria sobre o sacerdócio – tanto de Cristo, quanto do padre e do povo – que discrepa fundamentalmente da doutrina da Igreja. Lemos no livro da B. A. C., a propósito do princípio de que a Eucaristia é "ação de Cristo":

"Cristo age pessoalmente em cada celebração, ele é o único sacerdote do povo cristão (...), a tal ponto que a Revelação cristã evitará muito intencionalmente dar o nome de sacerdote àqueles que presidem às reuniões litúrgicas cristãs, atribuindo-lhes nomes como o de bispo ou presbítero, ou simplesmente "ministros (instrumentos, servidores) de Cristo"[2]. (...). É isto o que significa esta primeira afirmação, teologicamente tão profunda, da "*Institutio*": a Eucaristia é ação de Cristo (...)"[3].

Passando a expor a asserção de que a Eucaristia é "ação do povo de Deus hierarquicamente organizado", os comentaristas da B. A. C. escrevem:

"Sobre a Eucaristia (...), não se diz que seja a ação do sacerdote a quem o povo se une – assim era a Missa com freqüência apresentada até há pouco – mas diz-se, mais exatamente, que é ação deste povo servido pelos ministros, que precisamente através de seu ministério dão ao povo a presença sacramental de seu Senhor. Poder-se-ia repetir aqui o que se disse no Concílio ao rejeitar o esquema proposto sobre a Constituição da Igreja. Sabe-se, com efeito, que no projeto da referida Constituição (...) apresentava-se a Igreja em forma "piramidal", partindo do Papa e dos Bispos até os últimos fiéis, e é conhecido que tal esquema, que correspondia à teologia clássica dos últimos séculos[4], foi rejeitado porque colocava o que é relativo e de serviço (a hierarquia) acima do ontológico e absoluto (o povo de Deus).

De maneira semelhante, e sem dúvida já como fruto maduro desta nova e mais exata visão da Igreja, apresenta-se aqui a Eucaristia não como ato do celebrante a quem se une o povo, mas como ação do povo de Deus. É importante, pois, que a pastoral saliente esta afirmação, e que não se caia assim no escolho de apresentar a participação dos fiéis na Missa como uma participação menor do que a do ministro. Com efeito, a participação do povo não está na mesma linha da do celebrante. Trata-se de duas realidades diversas: a participação do povo é algo que lhe toca porque a Igreja toda é o corpo de Cristo que se une a sua Cabeça na celebração; por sua vez, o ministério do celebrante, enquanto este último se distingue dos fiéis, tem apenas uma função ministerial: através dele os fiéis se unem a Cristo e com Cristo celebram a Eucaristia. Por isso se afirma que a Eucaristia é ação de Cristo e ação do povo de Deus[5].

É interessante assinalar também neste tópico a menção explícita de como o povo de Deus celebra a Eucaristia: com efeito, celebra-se como uma assembléia **hierarquicamente organizada**. Com esta frase não se trata, de maneira alguma, de indicar que entre os membros do povo de Deus haja membros de maior ou menor dignidade; não se deve falar em diversidade de dignidade, mas

---

[1] Além dos números 10, 48 e 60 da "*Institutio*", já citados à p. 70, ver: o número 1, segundo o qual a celebração da Missa é uma "ação de Cristo e do povo de Deus hierarquicamente organizado"; e o número 4, onde se lê que a celebração eucarística é "um ato de Cristo e da Igreja".

[2] Nesta passagem, os comentaristas da B. A. C. esquecem uma das condenações de **Trento**: "Se alguém disser que no Novo Testamento não há sacerdócio visível e externo (...), mas há apenas um simples ministério de pregar o Evangelho (...) – seja anátema" (Denz. –Sch. 1771).

[3] "*Nuevas Normas*...", pp. 68-70.

[4] Enganam-se os comentaristas da B. A. C. se julgam que essa concepção é mera opinião da "teologia clássica dos últimos séculos". Na verdade, trata-se de um dogma da Santa Igreja (ver a respeito: **Concílio de Trento**, Denz-Sch. 1767-1768, 1777, Denz-Umb. 960, 967; **Hervé**, "*Manuele Theol. Dogm.*", vol. I, pp. 290, 303, 307, 321; **Tanquerey**, "*Syn. Theol. Dogm.*", tom. I, pp. 434, 454; **Salaverri**, "*De Eccl.Christi*", pp. 548, 604; **Iragui-Abárzuza**, "*Manuale Theol. Dogm.*", vol. I, p. 278.

[5] A Concepção aqui apresentada pelos comentadores da B. A. C. é absolutamente falsa. O celebrante, antes de ser representante e ministro do povo, é representante e ministro de Cristo. Por isso ele é verdadeiro **sacerdote**. Dizer que a participação dos fiéis na Missa não é menor do que a do ministro, é negar o dogma do sacerdócio hierárquico e visível instituído por Nosso Senhor na Igreja (ver **Concílio de Trento**, Denz-Sch. 1764, 1767, 1771, 1777, Denz.-Umb. 957, 960, 961, 967).

antes em conjunção de serviços entre os discípulos daquele que queria que o maior fosse o servidor de todos"[1].

Essa concepção igualitária e "horizontal" sobre a Igreja já é inaceitável pelos católicos.

G. TENDÊNCIA A EQUIPARAR A "LITURGIA DA PALAVRA" À "LITURGIA EUCARÍSTICA"

As heresias tendem sempre a supervalorizar a Escritura, em detrimento tanto das fórmulas litúrgicas de origem eclesiástica, quanto da celebração eucarística propriamente dita. Desse modo procuram calar a voz da Tradição, bem como propagar seus falsos dogmas dizendo-os baseados na Revelação[2].

A "*Institutio*" apresenta, sem dúvida, passagens que parecem afirmar a primazia da "liturgia eucarística" sobre as leituras bíblicas. É o caso do número 54, que coloca na Prece Eucarística o "centro e cume de toda a celebração".

No entanto, outros dispositivos da "*Institutio*" parecem supervalorizar as leituras escriturísticas, chegando por vezes a criar no leitor a impressão de que têm elas importância equiparável à do culto a Nosso Senhor sacramentado.

No número 8, por exemplo, lemos:

"A Missa consta em certo sentido de duas partes, a saber: a liturgia da Palavra e a da Eucaristia, tão intimamente unidas entre si que constituem um só ato de culto. De fato, na Missa se prepara tanto a mesa da Palavra de Deus como a do corpo de Cristo, para ensinar e alimentar os fiéis. Há também alguns ritos que abrem e encerram a celebração".

De acordo com o número 9, ao ser lida a Sagrada Escritura na Igreja, "Cristo, presente em sua palavra, anuncia o Evangelho"; e as leituras bíblicas "proporcionam à liturgia um elemento de máxima importância".

Sem dúvida a expressão "máxima importância" pode ser entendida como um superlativo absoluto, e não relativo – isto é, não indica necessariamente que as leituras bíblicas constituam o elemento mais importante da Missa. No entanto, tal interpretação não fica excluída, dando assim azo a que se caia no erro protestante da supervalorização da Escritura em relação à presença real na Eucaristia.

Além disso, mais de uma vez a "*Institutio*" declara que "por sua palavra o próprio Cristo se torna presente em meio dos fiéis" (número 33 – Expressões análogas encontram-se nos números 9 e 35).

— Consideradas, pois, em seu conjunto, as disposições da "*Institutio*" deixam pairar um perigoso equívoco sobre a verdadeira importância das leituras bíblicas na Missa.

Os comentaristas da B. A. C., sempre ágeis em detectar as ambigüidades da "*Institutio*" para explicá-las em sentido neomodernista e protestante, escrevem:

"(...) ordinariamente, o lugar privilegiado para escutar a palavra de Deus é a assembléia (entenda-se: a Missa). Todos devem ir a ela como se vai à comunhão eucarística: dispostos a não perder por culpa própria nenhum fragmento, pois em todos eles está Cristo por igual" (p. 85).

Em outra passagem os comentaristas da B. A. C. estabelecem uma nova comparação entre a "liturgia da Palavra" e a eucarística, em termos que tendem a atribuir-lhes igual dignidade:

"Tanto a Constituição "*Sacrosanctum Concilium*" (n.º 7) como a Encíclica "*Mysterium Fidei*" destacam a PRESENÇA REAL de Cristo na sua Igreja, NA ASSEMBLÉIA ORANTE, quando se lê e se anuncia a SAGRADA ESCRITURA e quando se oferece e se realiza o SACRAMENTO DA EUCARISTIA"[3].

Como vemos, é difícil imaginar uma teoria mais radical e mais ousada para equiparar as leituras bíblicas à Sagrada Eucaristia.

---

[1] "*Nuevas Normas...*", pp. 70-71.
[2] Ver **D. Guérange**, "*Instit. Liturg.*", tome I, pp. 415-416.
[3] "*Nuevas Normas...*", p. 31. – As maiúsculas são nossas.

— Ainda sobre as leituras da Bíblia na Missa, a "*Institutio*" declara, no mesmo número 9:

"Quando se lêem na igreja as Sagradas Escrituras, O PRÓPRIO DEUS FALA a seu povo, e Cristo, PRESENTE NA SUA PALAVRA, anuncia a Evangelho.

(...) Embora a palavra divina contida nas leituras da Sagrada Escritura se dirija a todos os homens de qualquer época e LHES SEJA INTELIGÍVEL, a sua eficácia contudo aumenta com a exposição viva, isto é, a homilia, que é parte da ação litúrgica" (as maiúsculas são nossas).

É fácil ver o quanto essa formulação favorece o erro protestante segundo o qual o Espírito Santo ilumina diretamente todo fiel que lê a Bíblia, dispensando assim o Magistério vivo da Igreja, e só admitindo uma explicação do ministro destinada a "aumentar" os frutos da leitura.

Tirando as conseqüências desse item da "*Institutio*", os comentaristas da B. A. C. escrevem:

"Quando um crente a lê (a Sagrada Escritura), em especial se o faz em ambiente comunitário, que é como seu caldo de cultura normal, o ESPÍRITO SUSCITA no coração dos fiéis, com sua graça, A ATITUDE CONVENIENTE PARA QUE AS PALAVRAS ANTIGAS PRODUZAM VIDA NOVA. Assim, da mesma forma que o Cristo histórico se vai completando no Cristo místico, de modo a prolongar a encarnação de Deus entre os homens, assim também A ESCRITURA SE VAI COMPLETANDO EM NOSSAS VIDAS ATÉ QUE CRISTO VOLTE, E TODOS, à sua imagem e semelhança, NOS TENHAMOS TORNADO, NÓS MESMOS, PALAVRA DE DEUS FEITA CARNE, FEITA VIDA HUMANA"[1].

Tais expressões dos autores da B. A. C. dispensam comentários.

H. MEMORIAL DA RESSURREIÇÃO E ASCENSÃO

Um dos meios empregados pelos hereges de nosso tempo para dissimular o caráter sacrifical e propiciatório da Missa, consiste em dar excessivo realce ao fato – verdadeiro, mas subordinado – de que a Missa não recorda apenas a morte de Nosso Senhor, mas também a Ressurreição e a Ascensão.

Dizemos que só subordinadamente a Missa recorda a Ressurreição e a Ascensão, porque na sua realidade sacrifical e propiciatória, nos seus elementos simbólicos principais, a Missa é primária e diretamente a renovação do sacrifício da Cruz. Portanto, recorda antes de tudo a morte de Nosso Senhor. Como entretanto no mistério do Calvário, que propriamente operou a nossa Redenção, se compendiaram todos os demais mistérios e todos os acontecimentos da vida de Cristo, pode-se e deve-se a Ressurreição, a Ascensão, o fato de que Nosso Senhor se assentou à direita do Padre eterno, etc.

A "*Institutio*" parece ignorar semelhante distinção, dando azo a que se confundam os conceitos.

Assim é que, no número 2, a Missa é denominada "memorial da Paixão e Ressurreição" de Cristo; no número 48 lê-se que na última Ceia "Cristo instituiu o memorial de sua Morte e Ressurreição"; no número 55e diz-se que logo após a Consagração "a Igreja celebra a memória de Cristo, recordando principalmente a sua bem-aventurada Paixão, gloriosa Ressurreição e Ascensão aos céus"; no número 55d, afirma-se que na última Ceia Nosso Senhor "instituiu o sacramento de sua Paixão e Ressurreição"; o número 335 denomina a Missa de "o sacrifício eucarístico da Páscoa de Cristo"; e os números 7 e 268 declaram que na Missa se celebra o "memorial do Senhor".

Os comentaristas da B. A. C. confirmam o receio que exprimimos acima. Manifestam eles particular aversão contra o tom de tristeza sagrada e sacrifical que marca as Missas tradicionais, mesmo nos dias festivos. Essa tendência a reduzir a Eucaristia a uma celebração alegre e apenas de regozijo, torna-se evidente no seguinte tópico de sua obra:

"Não pode ser mais oportuna a exortação (do número 19 da "*Institutio*") para que ao canto se dê grande importância na celebração. A Eucaristia é, com efeito, um sacramento da páscoa do Senhor, uma espera de sua vinda gloriosa; é a celebração gozosa do triunfo de Cristo que já se realizou e que se espera para toda a Igreja. O canto é expressão natural desse gozo" (p. 95).

---

[1] "*Nuevas Normas...*", p. 85. – As maiúsculas são nossas.

CAPÍTULO II

UMA OBJEÇÃO: A "*INSTITUTIO*" AFIRMA TAMBÉM A DOUTRINA TRADICIONAL

Antes de passarmos à análise do novo "*Ordo*", cumpre desfazer uma objeção que tem sido apresentada com freqüência àqueles que, nos mais diversos países, vêm apontando como inaceitável a recente reforma da Missa. Tal objeção parece à primeira vista tão ponderável, que desejamos considerá-la aqui com todo o vagar, dedicando-lhe um capítulo especial.

Os defensores da nova Missa argumentam: na "*Institutio*" há incisos que afirmam os princípios tradicionais a respeito dos próprios pontos de doutrina que alguns julgam ali expostos de maneira insuficiente ou suspeita. Ora, os textos confusos devem ser interpretados pelos claros, e os aparentemente heterodoxos, pelos ortodoxos. Portanto, o documento, considerado no seu todo, não pode ser tido como suspeito.

Fundamentado esse raciocínio, os adeptos da nova Missa alegam que na "*Institutio*" não se fala em transubstanciação, mas diz-se várias vezes que durante a Oração Eucarística o Corpo e o Sangue de Nosso Senhor se tornam presentes; não se emprega, o termo "propiciação", mas usam-se as expressões "Redenção", "salvação", "purificação dos pecados"; ressalta-se o múnus presidencial do padre, mas insiste-se também em que ele celebra como representante de Cristo; valorizam-se as leituras bíblicas, mas deixa-se bem claro que o centro da Missa é a Prece Eucarística; etc.

A. PRIMEIRA RESPOSTA: UMA REGRA DE HERMENÊUTICA

Em face dessa objeção, não vamos aqui considerar os casos particulares alegados. Em todos eles – como já mostramos no capítulo anterior e mostraremos ainda nos seguintes – a afirmação tradicional fica como que marginalizada pela que lhe é oposta.

Mas vamos considerar, em tese, o princípio enunciado na objeção: as passagens obscuras e mal sonantes de um documento não o tornam suspeito quando nele há também textos ortodoxos relativos às mesmas questões.

A isso cumpre dar uma primeira resposta, de ordem hermenêutica, que expomos aqui em forma esquemática:

A) Em princípio, é verdadeira a regra segundo a qual os textos confusos e obscuros de um documento devem ser interpretados pelos claros.

B) Mas a regra, segundo a qual os textos suspeitos ou heterodoxos devem ser interpretados pelos ortodoxos, exige uma distinção:

a) a regra é aplicável quando as passagens suspeitas ou heterodoxas ocorrem apenas uma vez ou outra, à maneira de lapso;

b) mas a regra não vale quando as passagens suspeitas ou heterodoxas são numerosas (pois o que ocorre à maneira de lapso é, por natureza, casual e em pequeno número); nessa hipótese, deve-se recorrer a outras regras e a outros meios de interpretação;

c) quando, além de numerosas, as passagens confusas, suspeitas e heterodoxas formam, umas com as outras, um **sistema de pensamento**, a citada regra de interpretação não vale, mas **aplica-se a regra oposta**: é mister então perguntar se não são os textos ortodoxos que devem ser interpretados à luz dos confusos, suspeitos e heterodoxos. Expliquemos mais pormenorizadamente este princípio.

— O que ocorre à maneira de lapso **não costuma ser freqüente**, e sobretudo **não pode constituir sistema**. Logo, na hipótese figurada não é legítimo interpretar as passagens não ortodoxas pelas ortodoxas. Embora estas últimas de si falem em favor da ortodoxia do documento, no contexto não podem eliminar ou tornar leve a suspeição[1].

[1] Sobre a cautela que se deve aplicar o princípio "*in dúbio pro reo*", ver nosso artigo "Respondendo a objeções de um imaginário leitor progressista", em "Catolicismo", n.º 206, de fevereiro de 1968.

Mais ainda: a considerar a situação apenas em abstrato, não é lícito esquecer que, pelo menos até romperem com a Igreja, os hereges costumam apresentar sua doutrina alternando as passagens ortodoxas com as confusas, ambíguas, suspeitas e heterodoxas. Assim sendo, na hipótese em análise os textos ortodoxos, além de perderem muito de seu significado favorável, criam, a outro título, um novo e grave motivo de suspeita. Desde que se queira fazer abstração de pessoas e considerar o assunto com todo o rigor científico, é necessário então perguntar se não será nas passagens obscuras e suspeitas que se encontrará a verdadeira chave para a compreensão do texto – inclusive do sentido real dos tópicos aparentemente ortodoxos. Em outras palavras, cumpre perguntar se na realidade não se devem interpretar as passagens ortodoxas pelas que discrepam da boa doutrina.

Isso nos leva à segunda resposta a ser dada à objeção que formulamos.

B. SEGUNDA RESPOSTA: O CARÁTER CONTRADITÓRO DE TODAS AS HERESIAS

Além da referida regra de hermenêutica – e contribuindo para torná-la mais explícita – é necessário considerar aqui também argumentos de uma outra ordem. Não é possível tratar seriamente, em plano científico, de matéria como que ora nos ocupa, sem o recurso aos subsídios que lhes pode dar a História. Assim sendo, parece-nos indispensável apresentar algumas observações fundadas no modo de proceder dos hereges ao longo dos séculos.

Basta um estudo superficial da História das heresias para nos darmos conta de que todas elas procuraram disfarçar seus reais intentos, pelo menos até o momento de sua ruptura definitiva com a Igreja Católica.

"Esta tendência – escreve D. Antônio de Castro Mayer – a conciliar os extremos inconciliáveis, de encontrar uma linha média entre a verdade e o erro, se manifestou desde os primórdios da Igreja. (...). Condenado o arianismo, esta tendência deu origem ao semi-arianismo. Condenado o pelagianismo, ela engendrou o semipelagianismo. Condenado em Trento o protestantismo, ela suscitou o jansenismo. E dela nasceu igualmente o modernismo condenado pelo Beato Pio X, monstruosa confluência do ateísmo, em uma escola apostada em apunhalar traiçoeiramente a Igreja. A Seita Modernista tinha por objetivo, permanecendo dentro dela, falsear-lhe por argúcias, subentendidos e reservas a verdadeira doutrina, que exteriormente fingia aceitar.

Esta tendência não cessou ainda; pode-se mesmo dizer que ela faz parte da História da Igreja"[1].

A rigor, bastaria uma consideração atenta dessa página magnífica do ilustre Bispo de Campos, para compreendermos com quanta cautela e desconfiança é preciso ler as passagens tradicionais, ou aparentemente tradicionais, que os progressistas colocam ao lado mesmo de suas afirmações obscuras ou suspeitas.

Tão estranha coexistência de asserções opostas nos leva, entretanto, a focalizar ainda outro aspecto da História das heresias: estas, além de se disfarçarem, têm o hábito de admitir, quando necessário, princípios entre si **abertamente contraditórios**. Com freqüência colocam, ao lado do erro, a verdade que lhe é diametralmente oposta; com essa tática podem sempre alegar, se interpeladas, que a passagem heterodoxa deve ser entendida segundo a ortodoxa – mas aos seus prosélitos ensinam que na realidade é a tese errônea que prevalece.

São numerosos os exemplos de tais contradições dos hereges, que a História nos fornece. Analisemos brevemente alguns deles:

1. Arianismo

Não é raro vermos as contradições dos heresiarcas chegarem até a mentira.

É conhecido o juramento falso de fé católica feito por Ario diante do Imperador Constantino[1].

---

[1] **D. Antônio de Castro Mayer**, "Carta Pastoral Sobre o Problema do Apostolado Moderno", 1953, p. 7.

2. Pelagianismo

Os pelagianos referiam-se com freqüência à Redenção. Quem os lesse sem ter presente que os hereges costumam usar da arma da contradição para iludir seus adversários, poderia julgar que eles admitiam a noção de Redenção. Nada mais falso. No "*Dictionnaire de Thélogie Catholique*", R. Hedde e E. Amann dão desse fato a seguinte explicação:

"Chegou-se a abolir a noção cristã de redenção. Sem dúvida, os pelagianos falam muito em redenção; eles conservaram a palavra, não a coisa. Referem-se à remissão dos pecados fundamentada na morte de Cristo, mas o seu modo de compreender o pecado e o efeito do pecado sobre o homem, os obriga a interpretar essa remissão no sentido nominalista da **não-imputação** dos pecados cometidos; não é senão uma justificação exterior"[2].

São numerosos os exemplos, entre os pelagianos, de contradição que constituem verdadeiras mentiras. Em 415 reuniu-se em Dióspolis um Sínodo, que deveria julgar os hereges Pelágio e Celéstio. Tendo examinado cuidadosamente os escritos de Celéstio, o Sínodo o condenou. Os trabalhos de Pelágio não foram analisados, mas Padres o julgaram apenas com base nas declarações por ele feitas no próprio Sínodo. E o absolveram. Depois de reproduzir observações de Santo Agostinho sobre esse episódio, R. Hedde e E. Amann escrevem:

"A caridade de Santo Agostinho fá-lo acrescentar que ele não queria afirmar que Pelágio havia mentido ao renegar suas doutrinas. É esta, entretanto, a conclusão que se impõe. Pelágio não pôde ser absolvido pelo Sínodo de Dióspolis, senão graças a reticências que se assemelham extraordinariamente a mentiras"[3].

Mais tarde, a mesma perfídia de Pelágio e seus seguidores chegou a iludir o próprio Papa São Zósimo. Este, tendo reunido um Sínodo em Roma, em 417, especialmente para julgar os pelagianos, e tendo em seguida procedido a cuidadosas investigações sobre os seus erros, acabou por absolver, em novo Sínodo, a Pelágio e a alguns de seus corifeus. Em carta datada de 21 de setembro de 417, dirigida aos Bispos da África, São Zósimo os censurava por haverem dado crédito às acusações levantadas contra Pelágio; depois de dizer da alegria que as profissões de fé dos pelagianos haviam trazido "aos santos varões que estavam presentes", o Papa acrescentava:

"Alguns mal conseguiam conter os gemidos e as lágrimas, ao verem que homens de uma fé tão perfeita puderam ser de tal forma caluniados".

A essa carta São Zósimo anexava alguns escritos de Pelágio, e dizia aos Bispos da África:

"A leitura desses textos vos trará provavelmente a mesma alegria que nos trouxe"[4].

As mentiras eram realmente freqüentes entre os pelagianos. Santo Agostinho, "sempre tão moderado" – observam R. Hedde e E. Amann – dizia de um outro deles, Juliano de Eclano, que era "mendacíssimo" nas profissões de fé que fazia[5].

3. Monotelismo

Sobre o monotelismo, escreve M. Jugie:

"É a heresia-camaleão por excelência. À medida que ia sendo desmascarada e que ia encontrando resistências, ela recuava e fazia concessões, de sorte que o seu ponto de chegada está em contradição perfeita com o seu ponto de partida"[1].

---

[1] Duvidando da sinceridade de **Ario**, **Constantino** ter-lhe-ia dito: "Se tua fé é verdadeiramente ortodoxa, agiste bem fazendo esse juramento; se é ímpia, que Deus te julgue por teu juramento" (citado por **X. Le Bachelet**, verbete "*Arianisme*", no "*Dictionnaire de Thélogie Catholique*", col. 1805).

Santo Alexandre, velho Bispo da cidade imperial, pediu a Deus que ou retirasse a ele próprio deste mundo, ou impedisse que a reabilitação de Ario se consumasse. E no mesmo dia, quando atravessava a cidade acompanhado de um séqüito numeroso, o herege teve morte infame, de tal modo que os antigos historiadores lhe aplicam o que a Escritura diz de Judas: "*diffusa sunt viscera eius*" (Act. 1, 18 – Ver **X. Le Bachelet**, op. cit., cols. 1805-1806).

[2] **R. Hedde e E. Amann**, verbete "*Pélagianisme*", no "*Dictionnaire de Thélogie Catholique*", col. 684.

[3] **R. Hedde e E. Amann**, op. cit., col. 693.

[4] Ver **R. Hedde e E. Amann**, op. cit., cols. 697-698. Posteriormente São Zósimo deu-se conta de que fora iludido pelos pelagianos, e os condenou.

[5] "*In disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione mendacissimus*" ("*Op. Imp.*", lib. IV, 52) – referido por **R. Hedde e E. Amann**, op. cit., col. 702.

4. Protestantismo

São patentes as contradições de Lutero em sua reforma litúrgica, bem como nas doutrinas com que a pretendia justificar.

Estudando a teoria luterana sobre a presença real, J. Paquier escreve[2]:

"(...) quando está Jesus Cristo presente no pão e no vinho? Em geral, Lutero nos diz que Ele está presente apenas no momento da consagração e da comunhão. Mas sobre este ponto, como sobre outros, são abundantes suas contradições"[3].

Lutero nunca chegou a pôr em prática suas verdadeiras concepções sobre a liturgia:

"Entretanto, as mudanças far-se-ão timidamente. É o que pedem um certo bom senso de Lutero e a falsidade de suas atitudes. Era necessário adormecer as populações"[4].

Apesar de seus ataques violentos contra a Missa romana, Lutero, no entanto, permitia que, quando necessário, seus seguidores a celebrassem, desde que interpretassem as fórmulas do Missal segundo suas novas concepções[5]; e em numerosos lugares manteve as cerimônias tradicionais que vituperava tão furiosamente, "as quais entretanto já não eram senão meras aparências esvaziadas de seu conteúdo"[6].

Veja-se, pois, quão gravemente se enganaria quem, assistindo a tais cerimônias litúrgicas luteranas, julgasse que, por serem iguais ou quase iguais às católicas, não poderiam estar sendo celebradas por verdadeiros hereges.

Outro exemplo característico de contradição nas pregações protestantes nos é dado por São Roberto Bellarmino:

"(...) de início os luteranos diziam que a Igreja é invisível. Mais tarde, contudo, vendo os absurdos que daí decorriam, estabeleceram, por deliberação secreta, que a Igreja seria qualificada como visível. E assim começaram todos a ensinar que a Igreja é visível; mas de tal modo, que é nominalmente visível, enquanto na realidade é invisível"[7].

5. Jansenismo

Um dos principais erros de Jansênio condenados pela Santa Sé diz respeito à noção de liberdade[8]. Sua tese herética consistia, em última análise, na negação da liberdade humana. Entretanto, na sua principal obra, "*Augustinus*", essa tese, embora estivesse presente, a cada passo vinha disfarçada em proposições ambíguas, em distinções especiosas, em formulações cavilosas. Nisto, nada há que mereça especial menção, pois é sabido que as heresias sempre procuraram disfarçar-se para melhor seduzir os incautos.

Mas além de ambigüidades e sofismas, Jansênio caía, nesse ponto como em outros, em contradições francas e abertas. Assim é que J. Carreyre, escrevendo no "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", depois de expor o erro de Jansênio sobre a liberdade humana, escreve:

"Às vezes Jansênio parece modificar sua linguagem: assim, ele diz que ser livre é "ser senhor de si, ter em seu poder os próprios atos" ("*Aug.*", lib. VI, cap. III), e conclui que os movimentos indeliberados que precedem a razão não são livres (*Ibid*., caps. XXXVI, XXXVIII)"[9].

Um espírito ingênuo e desejoso de inocentar a Jansênio da acusação de heresia veria nessas passagens uma prova cabal da ortodoxia do Bispo de Ypres. Foi essa realmente a interpretação que

---

[1] Verbete "*Monothélisme*", no "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", col. 2307.
[2] Citamos a íntegra dessa passagem às pp. 109 ss.
[3] **J. Paquier**, verbete "*Luther*", no "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", col. 1305.
[4] **J. Paquier**, op. cit., col. 1306.
[5] **J. Rivière**, verbete "*Messe*", no "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", col. 1087. – Reproduzimos extensas passagens desse texto de Rivière às pp. 114 ss.
[6] **J. Rivière**, op. cit., col. 1089.
[7] **São Roberto Bellarmino**, "*De Ecclesia Militante*", lib. III, cap. 11, p. 94 – a afirmação se fundamenta em declaração do teólogo protestante convertido ao catolicismo, **Frederico Staphilus**.
[8] Terceira proposição condenada em 1653 por **Inocêncio X**: "Para merecer e desmerecer no estado de natureza lapsa, não se requer no homem a liberdade que exclui a necessidade, mas basta a liberdade que exclui a coação" (Denz.-Sch. 2003).
[9] **J. Carreyre**, verbete "*Jansénisme*", no "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", col. 488.

seus discípulos deram à obra do mestre, negando que nela se contivessem os erros condenados por Inocêncio X[1]. Mas J. Carreyre nos dá a verdadeira explicação desses textos:

"Contudo, nessas passagens e em outras semelhantes, Jansênio interpreta as referidas expressões num sentido todo particular. Comumente se diz que um ato está **em nosso poder** quando depende de nós praticá-lo ou não o praticar, quando temos em nós o poder de escolher entre dois atos, de modo que nossa vontade não esteja determinada para tal ato.

Ora, segundo Jansênio, basta que a vontade não seja constrangida por uma coação ou violência exterior, para que se possa dizer que o ato está em nosso poder ("*Aug.*", lib. VIII, caps. IV, VI VIII, XXXV, XXXVIII). (...).

O poder de escolher o bem ou o mal consiste apenas, para Jansênio, no fato de que a vontade quer e age espontaneamente e com deleite, e não a contragosto, sob violência, e não de uma faculdade que, livremente e por si mesma, possa escolher isto ou aquilo"[2].

Não é apenas em suas declarações diretamente doutrinárias que os hereges não vacilam, quando necessário, em contradizer frontalmente as próprias idéias.

Exemplo disso é a aprovação dada por Jansênio ao livro "*Grandeurs de Jésus*", do Cardeal de Bérulle. Como essa obra contém afirmações opostas a certas doutrinas jansenistas, um observador desprevenido poderia crer que, dando tal aprovação, o Bispo de Ypres estaria mostrando qual o seu pensamento autêntico em relação às referidas doutrinas. No entanto, a verdade é que Jansênio aprovou a obra apenas com o objetivo de captar as simpatias do Cardeal de Bérulle, e sabe-se mesmo que ele deliberadamente não leu o livro antes de o aprovar, porque receava encontrar ali passagens contrárias às suas idéias[3].

6. Modernismo

Sobre as contradições flagrantes em que incidiam os modernistas, São Pio X escreveu:

"O que tornará ainda mais claro quais são as doutrinas dos modernistas é o seu modo de agir, que é plenamente conseqüente com o que eles ensinam. NO QUE ESCREVEM E DIZEM, MUITAS VEZES PARECEM CAIR EM CONTRADIÇÃO, DE TAL MODO QUE ALGUÉM OS PODERIA JULGAR HESITANTES E INCERTOS. NO ENTANTO, AGEM ASSIM DELIBERADA E PREMEDITADAMENTE, de acordo com a opinião que professam sobre a separação entre a fé e a ciência. Por isso, nos seus livros encontramos afirmações que um católico aprovará inteiramente; mas, na página seguinte, frases que se diriam de um racionalista. Escrevendo sobre História, não fazem menção alguma da divindade de Cristo; mas a professam com toda a firmeza ao pregarem na igreja. Dissertando sobre História, não se referem aos Concílios e aos Padres; se ensinam o Catecismo, contudo, atribuem-lhes uma posição de destaque. Da mesma forma, separam a exegese teológica e pastoral da científica e histórica. (...)"[4].

7. A "heresia antilitúrgica"

Nas suas "*Institutions Liturgiques*", D. Guéranger põe em relevo a contradição própria aos hereges em matéria de culto. Ele enuncia catorze princípios que regem o que denomina de "heresia antilitúrgica"[5], a saber, o substrato comum às inovações litúrgicas de todas as heresias.

Reproduzimos aqui o quarto princípio enunciado por D. Guéranger, o qual tem, sob alguns pontos de vista, relação com o assunto que está sendo tratado. Depois de se referir incidentalmente, nos três primeiros pontos, a várias contradições dos hereges, ele escreve:

"4. Não nos devemos espantar com a contradição que a heresia apresenta em suas obras, quando consideramos que o quarto princípio, ou se se quiser, a quarta necessidade imposta aos

---

[1] Foi mesmo necessário que **Alexandre VII** definisse que aqueles erros se encontravam em "*Augustinus*" (ver Denz.- Sch. 2010-2012).

[2] **Carreyre**, op. cit., cols. 488-489.

[3] Ver, a respeito, **J. Carreyre**, op. cit., col. 324.

[4] **São Pio X**, Encíclica "*Pascendi Dominici Gregis*", p. 108. – As maiúsculas são nossas.

[5] Tome I, pp. 414-425. – Ver também o conceito de "heresia antilitúrgica" às pp. 405-414.

sectários pela própria natureza do seu estado de revolta, é **uma contradição habitual com os seus próprios princípios**. Deve ser assim, para confusão deles próprios no grande dia, que cedo ou tarde há de vir, em que Deus revelará a nudez dos hereges aos olhos dos povos que eles seduziram, e também porque não é próprio ao homem ser conseqüente: somente a Verdade o pode ser. Assim, todos os sectários, sem exceção, começam por reivindicar os direitos da **antigüidade**; querem expurgar o Cristianismo de tudo aquilo que o erro e as paixões dos homens nele introduziram de falso e de indigno de Deus. Nada desejam senão o primitivo, e pretendem retomar a instituição cristã em seu berço. Para isso, eles mutilam, destroem, cortam. Tudo cai a seus golpes. E quando se espera ver o culto divino reaparecer em sua pureza primeira, eis que se é atulhado de fórmulas novas, que não datam senão da véspera, e que são incontestavelmente **humanas**, pois quem as redigiu vive ainda. Todas as seitas estão sujeitas a essa necessidade. Nós o vimos nos monofisitas e nestorianos, e encontraremos a mesma coisa em todos os ramos de protestantes. A ostentação com que pregam a **antigüidade** não conduz senão a pô-los em condições de impugnar todo o passado. Depois eles se colocam diante dos povos seduzidos e lhes juram que tudo está bem, que as excrescências papistas desapareceram, que o culto divino retornou à sua santidade primitiva. Notemos ainda algo de característico nas modificações litúrgicas feitas pelos hereges: em seu furor de inovações, eles não se contentam em mutilar as fórmulas de estilo eclesiástico, por eles estigmatizadas como palavra **humana**, mas estendem sua reprovação às próprias leituras e preces que a Igreja tomou da Escritura; eles mudam, substituem, não querendo rezar com a Igreja, excomungando desse modo a si próprios, temendo até a mínima parcela de ortodoxia que presidiu à escolha dessas passagens"[1].

C. TERCEIRA RESPOSTA: A METEFÍSICA NEOMODERNISTA

A citada passagem de São Pio X sobre as contradições em que incorriam os modernistas é particularmente esclarecedora, pois revela que não era **apenas por tática**, **mas também por sistema**, que eles não se pejavam de afirmar numa página o que acabavam de negar na anterior.

Fato análogo se dá com os progressistas – esses reeditores do modernismo em termos adaptados aos nossos dias.

Com efeito, além das razões de ordem tática já enumeradas, os progressistas têm um motivo a mais para defenderem posições aparentemente tradicionais, ao lado das heterodoxas. A fenomenologia, por eles professada no domínio filosófico, leva a um extremo particularmente agudo o relativismo metafísico. Nesse paroxismo latitudinarista amalgamam-se todas as filosofias do passado e do presente: o hegelianismo, o existencialismo, o personalismo, as doutrinas gnósticas do Oriente e do Ocidente, o liberalismo, o marxismo, etc. Como deixar de incluir aí o tomismo? Mas como incluí-lo, se o tomismo é "*per diametrum*" a negação desse sincretismo relativista?

Em termos fenomenológicos, é fácil resolver essa dificuldade. Basta, por exemplo, "colocar entre parêntesis"[2] o objetivismo fundamental do tomismo. Ou basta convidá-lo a reinterpretar a si próprio ou "repensar-se", em base hegeliana ou neo-hegeliana[3], tornando-se assim mais um comensal do banquete neomodernista.

Pode-se afirmar, por exemplo, que a celebração da Missa é uma ação de Cristo e "do povo de Deus hierarquicamente organizado" ("*Institutio*" número 1), mas dá-se um significado novo à noção de "organização hierárquica" – como o fazem os comentaristas da B. A. C.[4] – afirmando que ele não envolve graus maiores e menores de dignidade.

---

[1] **D. Prosper Guéranger**, "*Institutions Liturgiques*", tome I, pp. 417-418.
[2] Sobre o sentido dessa expressão em **Husserl**, ver: **Lalande**, "*Vocab. Técnico y Crítico de la Filosofia*", verbete "*Parêntesis*"; **Foulquié-Saint Jean**, "*Dict. De la Langue Philos*", verbete "*Epochè*", "*Parenthèses*", "*Reduction phénoménologique*".
[3] Ver **Plínio Corrêa de Oliveira**, "Baldeação Ideológica Inadvertida e Diálogo".
[4] Citamos esse texto às pp. 72-73.

Pode-se admitir – outro exemplo fornecido pelos comentadores da B. A. C.[1] – que há a presença real de Cristo no Sacramento da Eucaristia, mas equipara-se essa "presença real" à de Cristo "na assembléia orante".

Resumindo: a preocupação de disfarçar-se é particularmente aguda entre os progressistas, que bem se dão conta de que os fiéis imediatamente os repudiariam caso conhecessem seus reais propósitos. Assim sendo, afirmar a doutrina tradicional e depois relativizá-la a ponto de concluir o contrário do que fora anteriormente dito, é tática característica do neomodernismo progressista, como já o foi do modernismo. Contudo, além de tática, esse modo de proceder constitui elemento básico da própria metafísica neomodernista, ou melhor, isso faz parte da antimetafísica dialética, hegeliana e fenomenológica dos neomodernistas[2].

— **Alguns exemplos** tirados das novas teorias sobre a indissolubilidade do matrimônio – um ponto de doutrina muito diverso dos que nos vêm ocupando – mostrarão com que amplitude os progressistas se valem do recurso dialético da contradição:

1º) Em seu livro "Matrimônio em Nosso Tempo"[3], o Pe. Bernardo Haering, ex-teólogo conciliar, tido pelos progressistas como o maior moralista de nossos dias, propõe de modo sub-reptício a aceitação do divórcio pelos católicos. Referindo-se a divorciados recasados, escreve pro exemplo:

"Não raras vezes os dois formaram pouco a pouco uma **consciência errada**. Porque vivem humanamente bem em comum convencem-se, dia a dia, mais firmemente de que Deus confere a sua bênção a tal união. Embora talvez eles confessem que o divórcio com novo matrimônio não deve existir, todavia estão subjetivamente convencidos com ou sem razão, para o seu caso, de que o matrimônio foi inválido, e deduzem daí que por isso a nova união, embora não possa ser contraída diante da Igreja, é no entanto um verdadeiro matrimônio diante de Deus. Além disso deve-se pensar a propósito na instrução, muitas vezes deficiente, acerca destes problemas. Não raras vezes acontece também que tais pessoas, sem mencionar o seu matrimônio inválido, acusam sinceramente todos os outros pecados e recebem devotamente a comunhão. Igualmente existe a possibilidade de que Deus, reconhecendo a sua boa vontade subjetiva, lhes conceda a Sua Graça, embora apesar de tudo se deva, em princípio, dizer que o seu matrimônio é inválido" (pp. 334-335).

E adiante, tratando do caso de jovens divorciados recasados, emite os seguintes conceitos:

"Ainda mesmo quando não tenham lutado plenamente por viver em comum como irmão e irmã, todavia a sua contínua defesa da indissolubilidade do matrimônio e o seu esforço de preservar outros de tal situação está de acordo com a sua luta sincera por um modo de preparação e antecipação de uma posterior profissão de fé sacramental. Se, depois de cada falta, se arrependem por amor de Deus, se oram em comum, se freqüentam os ofícios divinos e lutam em todos os pormenores por uma configuração cristã de vida, então, sem dúvida, estão a caminho da luz, e mesmo talvez, a maior parte do tempo, em estado de graça" (pp. 336-337).

Já nesses textos do Pe. Haering afloram várias contradições. Mas é particularmente significativo que, num dos primeiros parágrafos do item em que trata do assunto, ele declara:

"É evidente que continua a ser inabalavelmente certo o princípio da Igreja segundo o qual os divorciados cujo primeiro matrimônio diante de Igreja (por isso diante de Deus e da consciência) era válido, NÃO TÊM QUALQUER DIREITO A UM NOVO MATRIMÔNIO, e que o matrimônio civil por eles contraído não é, na realidade, um verdadeiro matrimônio" (pp. 333-334. – As maiúsculas são nossas).

2º) A 29 de setembro de 1965, o vigário patriarcal dos melquitas no Egito, Mons. Elias Zoghby, fez no Concílio um discurso que provocou sensação, preconizando o divórcio para o caso de pessoa jovem abandonada, sem culpa própria, pelo cônjuge[4]. Dias após, entretanto, procurando

---

[1] Citamos esse texto à p. 73.

[2] Por razões idênticas, o emprego de expressões ambíguas e capciosas, de eufemismo, etc., não constitui para os neomodernistas mera tática de propaganda, mas sim um meio metafisicamente indispensável para promover a "fricção" de idéias contraditórias capaz de gerar a síntese redentora (sobre essa noção de "fricção" hegeliana de idéias, ver **Plínio Corrêa de Oliveira**, "Baldeação Ideológica Inadvertida e Diálogo").

[3] Herder, São Paulo, 1965.

[4] A íntegra desse discurso encontra-se em **Fr. Boaventura Kloppenburg**, "*Concílio Vaticano II*", vol. V, pp. 149-151.

desfazer o escândalo provocado por sua intervenção anterior, Mons. Zoghby voltou a falar na aula conciliar. Defendeu a mesma tese divorcista, mas fez também algumas afirmações, na aparência inequívocas, de que aderia à doutrina tradicional sobre o casamento, tais como as seguintes:

"Afirmei claramente na minha intervenção (de 29 de setembro) o princípio imutável da indissolubilidade do matrimônio (...)"[1].

"Esta indissolubilidade do matrimônio está de tal modo ancorada na tradição das Igrejas do Oriente e do Ocidente, tanto ortodoxas como católicas, que não podia ser chamada em questão numa intervenção conciliar. A tradição ortodoxa, de fato, sempre considerou o matrimônio tão indissolúvel como a união de Cristo e da Igreja, Sua esposa (...)"[2].

3º) Em artigo sobre o divórcio publicado na "Revista Eclesiástica Brasileira" em 1968[3], o Pe. Eduardo Hoornaert escreve, logo no início:

"A reflexão católica a respeito do casamento sempre repetiu a afirmação básica e fundamental que o sacramento do matrimônio é indissolúvel. Esta afirmação se baseia na interpretação legítima da revelação, cuja expressão mais clara se encontra no famoso texto de Mt. 19, 1-12" (p. 99).

Nas páginas seguintes, entretanto, o autor declara que os Apóstolos e seus sucessores não compreenderam de modo exato a mensagem evangélica sobre a indissolubilidade do matrimônio (p. 100); sustenta que em nossos dias a interpretação errônea dessa mensagem chegou ao auge (p. 100); insinua que os protestantes tinham parcelas de razão nos seus ataques ao dogma católico sobre o sacramento do matrimônio (pp. 102-103); e termina propondo "uma revisão da disciplina rigorista" sobre o casamento, uma vez que o povo "ainda é incapaz de viver as exigências evangélicas" (p. 106).

Como vemos, ou essa posição do Pe. Hoornaert é fruto de um verdadeiro cinismo, ou constitui um erro crasso. Em todo caso, é flagrante a contradição em que S. Revma. incide.

D. CONCLUSÃO

Em vista do que ficou dito, compreende-se que a existência de passagens ortodoxas na "*Institutio*" não pode ser alegada como razão suficiente para eximi-la de qualquer censura. Pelo contrário, o fato de ali coexistirem lado a lado doutrinas opostas, agrava as restrições a serem feitas ao documento[4].

---

[1] **Kloppenburg**, op. cit., p. 188.
[2] **Kloppenburg**, op. cit., p. 188.
[3] "A indissolubilidade do matrimônio na reflexão católica após Trento" – "R. E. B.", 28 (1968) 99-109.
[4] É preciso aqui estabelecer um princípio de ordem geral: quando se quer sincera e efetivamente dissipar as suspeitas que pesam sobre um texto que apresenta laivos de neomodernismo, não se deverá apenas colocar a seu lado uma declaração ortodoxa. Semelhante providência só viria agravar a ambigüidade e lançar maior confusão nos espíritos. – **Mas seria absolutamente indispensável retificar as passagens obscuras, equívocas e heterodoxas**. Seria **imprescindível** que, além de ensinar por inteiro a boa doutrina, se desfizessem os conúbios espúrios entre a verdade e o erro que caracterizam o hegelianismo, a fenomenologia e o neomodernismo. Não proceder assim é distribuir aos próprios filhos pães misturados com pedras, e peixes misturados com serpentes (cf. Mt. 7, 9-10).

CAPÍTULO III

O NOVO TEXTO DA MISSA E AS NOVAS RUBRICAS

Como já observamos[1], neste capítulo estudaremos o novo "*Ordo Missae*", isto é, o novo texto da Missa e as rubricas que o acompanham. E analisaremos também alguns dispositivos da "*Institutio Generalis Missalis Romani*" que constituem verdadeiras rubricas, embora não se apresentem sob essa denominação[2].

A tradução em língua portuguesa do novo "*Ordo*" caracteriza-se por um sem-número de infidelidade, muitas das quais chegam a ofender o dogma. Por isso, há quem tenha julgado que apenas a versão portuguesa é inaceitável, e não o original latino. Tal modo de pensar não nos parece fundado.

Assim sendo, no presente capítulo estudaremos somente o texto latino do novo Ordinário da Missa[3], reservando para o capítulo seguinte algumas observações sobre a tradução portuguesa[4].

A. ORAÇÕES SUPRESSAS OU ALTERADAS

No "*Ordo*" de São Pio V, o "*Confiteor*" inicial é dito em primeiro lugar pelo padre, e depois pelo acólito em nome do povo. Essa distinção marca claramente a diferença existente entre o celebrante e os fiéis. No novo "*Ordo*" o "*Confiteor*" é dito simultaneamente pelo sacerdote e pelo povo. Tal modificação tende a insinuar uma identidade entre o sacerdócio do presbítero e o dos leigos.

Foi supressa a absolvição dada pelo padre ao fim do "*Confiteor*"[5] – outra inovação que contribui para tornar menos precisa a distinção ente o sacerdócio hierárquico e a condição de simples fiel[6].

No novo "*Ordo*" não figuram várias orações da Missa tradicional que ressaltam as noções de humildade, de compunção pelos próprios pecados, de propiciação e de que sem a graça não há perseverança na virtude. Assim, além da absolvição que acabamos de citar, desapareceram as invocações que a seguem[7]; a oração "*Aufer a nobis*"[8]; a prece dita pelo sacerdote enquanto oscula o altar[9]; parte da oração "*Munda cor meum*"[10]; quase todo o

---

[1] Nota 1 da p. 63.

[2] Também aqui não pretendemos examinar o assunto de modo exaustivo, mas apenas analisar os aspectos mais significativos da nova Missa, que indicam o espírito que ela naturalmente infunde nos fiéis.

[3] Quando necessário, indicaremos ao leitor as próprias expressões latinas; normalmente apresentaremos apenas uma tradução literal dos textos latinos.

[4] Ver pp. 100 ss.

[5] A Fórmula tradicional eliminada do novo Ordinário da Missa é: "Indulgência, absolvição e remissão de nossos pecados, conceda-nos o Senhor onipotente e misericordioso".

[6] Outras observações sobre o novo "*Confiteor*" serão feitas no item dedicado à análise da Ceia luterana, às pp. 117 ss.

[7] "V. – Ó Deus, voltando-Vos para nós, nos dareis a vida.
R. – E o vosso povo se alegrará em Vós.
V. – Mostrai-nos, Senhor, a vossa misericórdia.
R. – E dai-nos a vossa salvação.
V. – Ouvi, Senhor, a minha oração.
R. – E chegue a Vós o meu clamor.
V. – O Senhor esteja convosco.
R. – E com o vosso espírito".

[8] Essa prece é dita enquanto o padre sobe ao altar. Sua fórmula é: "Pedimo-Vos, Senhor, afasteis de nós as nossas iniqüidades, para merecermos entrar no Santo dos Santos com a alma purificada. Por Cristo, Nosso Senhor. Amém".

[9] Essa oração é especialmente dirigida aos Santos cujas relíquias estão no altar: "Nós Vos suplicamos, Senhor, pelos méritos de vossos Santos, cujas relíquias aqui se encontram, e de todos os demais Santos, Vos digneis perdoar todos os meus pecados. Amém".

[10] Essa oração é dita antes do Evangelho. Do seu texto, que apresentamos a seguir, o novo "*Ordo*" suprimiu o que pomos entre parêntesis: "Purificai o meu coração e os meus lábios, ó Deus onipotente, (que com um carvão ardente purificastes os lábios do Profeta Isaías; dignai-Vos igualmente purificar-me, por vossa benigna misericórdia), para que possa dignamente anunciar o vosso santo Evangelho. (Por Cristo, Nosso Senhor. Amém)".

ofertório[1]; parte da prece "*Perceptio Corporis tui*", que precede a comunhão[2]; duas orações posteriores à Comunhão: "*Quod ore sumpsimus*"[3] e "*Corpus tuum, Domine*"[4]; e ainda a súplica "*Placeat tibi*", que encerra o sacrifício[5].

A supressão dessas preces não contribuiria talvez para atenuar as expressões de humildade, contrição e propiciação, caso houvessem elas sido substituídas por outras que manifestassem as mesmas disposições de alma. Ou caso houvessem sido acrescentados novos e mais numerosos sinais de arrependimento e adoração; como genuflexões, prostrações válidas, etc. Ou ainda caso a "*Institutio*" apresentasse explicações válidas para essas supressões, e que dissipassem todos os temores por elas suscitados. Mas nada disso foi feito. Pelo contrário, essas magníficas orações não foram substituídas por outras que exprimissem as mesmas idéias; eliminaram-se quase todas as genuflexões, inclinações, ósculos do altar, etc.; a "*Institutio*", além de não apresentar razões de peso para justificar o que se fez, é omissa quanto à idéia de propiciação, etc.[6]

Assim sendo, a supressão desse conjunto de orações diminui na liturgia – e portanto na vida católica – as expressões de humildade, de compunção pelos pecados cometidos, da necessidade da graça para perseverarmos na virtude. Conseqüentemente, debilita ou pelo menos contribui para pôr na sombra o caráter propiciatório da Missa. Ora, tudo isso, além de destoar da doutrina católica, lembra modos de pensar e agir freqüentes em meios protestantes e modernistas.

A referência à Santíssima Trindade desapareceu de várias passagens[7], o que tende a debilitar a a fé no mistério principal da Revelação[8].

No "*Kyrie*" tradicional cada pessoa da Santíssima Trindade é invocada três vezes. Afirma-se assim com particular insistência o caráter trinitário das relações divinas. Também essa afirmação foi debilitada no novo "*Ordo Missae*", em cujo "*Kyrie*" cada Pessoa é invocada apenas duas vezes[9].

B. NOVA CONCEPÇÃO DO OFERTÓRIO

Em suas características específicas, foi supresso o Ofertório de São Pio V, que sempre constituiu um dos principais elementos distintivos entre a Missa católica e a Ceia protestante[10]. Vejamos porque se pode e se deve afirmar que houve tal supressão.

A verdadeira oblação sacrifical que se realiza na Missa não está no Ofertório, mas sim no oferecimento que Jesus Cristo, no momento da Consagração, faz de si mesmo à Santíssima Trindade. A verdadeira vítima, no sacrifício da Missa, não são o pão e o vinho, ou os fiéis ali presentes, mas é o próprio Jesus Cristo.

Assim sendo, qual a razão de ser do Ofertório?

---

[1] Como indicaremos adiante (pp. 84-90), o novo "*Ordo*" eliminou o Ofertório tradicional, substituindo-o por uma simples "preparação das oferendas", que o aproxima da liturgia protestante (ver especialmente a p. 87). Quase todas as orações supressas afirmam marcadamente a noção de perdão dos pecados.

[2] No texto tradicional dessa oração, cujo início transcrevemos a seguir, colocamos entre parêntesis as palavras supressas no novo "*Ordo*": "A comunhão do vosso Corpo, Senhor Jesus Cristo, (que eu, que sou indigno, ouso receber), não seja para mim causa de juízo e condenação (...)".

[3] "Fazei, Senhor, que com espírito puro conservemos o que a nossa boca recebeu, e que desta dádiva temporal nos venha remédio para a eternidade".

[4] "Senhor, o vosso Corpo, que recebi, e o vosso Sangue, que bebi, penetrem em minhas entranhas; e concedei que, restaurado por estes puros e santos sacramentos, não fique em mim mancha alguma de culpa. Vós que viveis e reinais, por todos os séculos. Amém".

[5] Seja-Vos agradável, ó Trindade santa, o obséquio de minha servidão; e fazei com que o sacrifício que eu, embora indigno, ofereci aos olhos de vossa Majestade, seja aceito por Vós, e por vossa misericórdia seja propiciatório para mim e para todos aqueles por quem o ofereci. Por Cristo, Nosso Senhor. Amém".

[6] Ver pp. 66 ss.

[7] Além das orações "*Suscipe Sancta Trinitas*" e "*Placeat Tibi*", dirigidas à Santíssima Trindade, desapareceram as invocações trinitárias com que se encerram numerosas orações do "*Ordo*" tradicional: "*Deus, qui humanae substantiae*", "*Libera nos, quaesumus*", "*Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*", "*Perceptio Corporis*".

[8] Como é patente, essa tendência a não insistir no mistério trinitário tem repercussões perigosas no ecumenismo, favorecendo um sincretismo de sabor modernista com as religiões não cristãs.

[9] Na p. 123 mostramos como é do agrado de certos protestantes essa modificação no número de invocações do "*Kyrie*".

[10] Às pp. 119 ss. Analisaremos mais pormenorizadamente a posição dos protestantes nesta matéria.

Realizando um sacrifício, imolamos a Deus uma vítima em lugar de nós mesmos, isto é, como símbolo do oferecimento de nossas próprias pessoas a Deus. Nisso está um elemento fundamental de todo sacrifício. Na Missa, é Jesus Cristo que Se imola por nós. Unindo-nos a Ele, devemos portanto oferecê-Lo em lugar de nós mesmos, e oferecer-nos com Ele.

Entretanto, a oblação que Nosso Senhor faz de Si próprio não é por nós visível, uma vez que Ele não se apresenta de modo perceptível aos sentidos.

Seria pois conveniente que de alguma forma sensível se exprimisse, antes da Consagração, qual a natureza do sacrifício que se vai realizar, e quais os diversos oferecimentos que serão feitos. Tais são os objetivos do Ofertório romano.

Nele, portanto, declara-se em que consiste a oblação sacrifical propriamente dita, bem como o oferecimento de nós mesmos a Deus; e afirma-se o fim propiciatório da Missa.

Cumpre, pois, pôr bem em evidência esse três elementos, que, além de constituírem traços característicos do Ofertório romano, distinguem inconfundivelmente a Missa católica da Ceia protestante.

1º) A oblação de Nosso Senhor realiza-se propriamente no momento da Consagração; mas, para que a natureza do sacrifício se torne desde logo manifesto, já no Ofertório o Missal romano coloca um conjunto de orações que dão a entender qual será a verdadeira vítima, e antecipadamente a oferecem à Santíssima Trindade.

2º) A oblação de nós mesmos a Deus, por Jesus Cristo, é simbolizada pelo oferecimento do pão e do vinho. Secundariamente, o é também pelo eventual oferecimento de outros bens materiais. Note-se que tal simbolismo só se tornará efetivo caso o pão e o vinho, ao serem **colocados sobre o altar**, não sejam apenas **apresentados** a Deus, mas sejam realmente **oferecidos em espírito sacrifical**. Em outros termos, os referidos dons são **consagrados** a Deus[1].

3º) O Ofertório romano, através de diversas orações, marca o caráter propiciatório do sacrifício. Dispensamo-nos de explanar aqui esse aspecto da Missa, que já analisamos anteriormente[2].

— Esses três elementos desapareceram do novo Ofertório, dando lugar a uma simples "preparação das oferendas", ou "apresentação dos dons", que corresponde a **um conceito de Ofertório fundamentalmente diverso do de São Pio V**.

---

[1] **São Roberto Bellarmino**: "Não se deve negar que na Missa de algum modo o pão e o vinho são oferecidos, e portanto pertencem àquilo que é sacrificado" ("*De Missa*", lib. I, cap. 27, p. 522). – "(...) na Missa o pão não é oferecido como sacrifício completo, mas como sacrifício incoativo e a ser completado" (ibidem, p. 523). – "A oblação do pão e do vinho que precede a Consagração pertence à integridade e plenitude do sacrifício" (ibidem, p. 523).

Suarez: "(...) Cristo instituiu e ofereceu este sacrifício como sumo sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque; logo, de algum modo ofereceu o pão e o vinho, não apenas como matéria, mas também como termo da oblação, pois tal foi o sacrifício de Melquisedeque" (*in* III Part., disp. 75, sect. I, n.º 9, p. 652). – "(...) o pão e o vinho são aqui (na Missa) de algum modo oferecidos; não são contudo oferecidos apenas quanto aos acidentes, mas também quanto à substância; portanto, quanto a ambos pertencem àquilo que é oferecido" (ibidem, n.º 11, p. 653). – "Afirmamos que a coisa oferecida não é apenas Cristo, mas também de algum modo o pão e o vinho. E daí não decorre que haja dois sacrifícios, porque aquelas duas coisas concorrem como termos "*a quo*" e "*ad quem*" do mesmo sacrifício, uma vez que o pão se converte no Corpo de Cristo, por cuja presença as espécies são santificadas" (ibidem, n.º 12, p. 653).

Cornélio a Lapide, comentando a passagem de São Mateus (26, 26) em que se lê que Nosso Senhor abençoou o pão antes da Consagração, escreve: "Cristo não bendisse ao Padre, como querem os hereges, mas abençoou o pão e o vinho" (p. 555).

Diekamp-Hoffmann (edição de 1934): "No Ofertório da Missa, as substâncias do pão e do vinho são oferecidas como hóstia secundária, para que Deus as converta na hóstia primária" ("*Theol. Dogm. Man*.", vol. IV, p. 224).

C. Callewaert (+ 1943), defendendo que no Ofertório não há mera preparação do sacrifício, mas uma verdadeira oblação, uma "doação feita a Deus com intenção sacrifical" ("*De offerenda*...", p. 70), escreve: "Ao que parece, o primeiro que se insurgiu contra essa concepção tradicional de oblação foi Lutero. Com o objetivo de negar à Missa a natureza de verdadeiro sacrifício, ele raciocinou do seguinte modo contra os católicos: nada pode ser dado a Deus, que já de si tudo possui; portanto, na Missa não pode ser feita uma oblação à maneira de doação, faltando-lhe por isso a razão de sacrifício" (ibidem, p. 70).

No mesmo sentido, pronunciam-se: **De Lugo**, "*De Sacr. Euch*.", disp. XIX, sect. VII, n.º 99, pp. 208-209; **Bossuet**, "*Explication de quelques difficultés*...", n.º 36-37, citado por Billot, "*De Eccl. Sacr*.", I, pp. 599-600; **Pesch**, "*Praelectiones*...", vol. VI, p. 382; **Billot**, loc. cit.; **Fortescue**, "*La Messe*", pp. 391-392; **Penido**, "*O Mist. dos Sacram*.", pp. 288-289; **Abárzuza**, "*Man. Theol. Dogm*.", vol. IV, p. 280. Ver também: **Conc. Florentino**, Denz-Sch. 1320; **Jungmann**, "*El Mist. de la Misa*", pp. 51-54, 629-671, 741-744; **Garrido**, "*Curso de Liturgia*", pp. 266-267; e ainda os textos litúrgicos e os numerosos Padres da Igreja citados pelos autores que indicamos: **Santo Irineu**, **Tertuliano**, **Orígenes**, **São Cipriano**, **Santo Hipólito**, **Santo Agostinho**, **São Gregório Magno**, etc.

[2] Ver pp. 84 ss.

Além disso, foram supressas ou atenuadas várias expressões de outros princípios que distinguem a doutrina católica do protestantismo. Eliminou-se a alusão à queda original. Desapareceram as invocações de Nossa Senhora, dos Anjos e Santos. Tornou-se pouco nítido o princípio de que o sacrifício precisa ser aceito por Deus para Lhe ser agradável. Debilitaram-se as manifestações de compunção pelos próprios pecados e de humildade, bem como a afirmação do sacerdócio hierárquico do celebrante. E não há mais uma referência explícita aos defuntos.

Tudo isso se torna patente pela comparação, que faremos a seguir, entre o Ofertório de São Pio V e o do novo "*Ordo*".

1º) Não figura na nova Missa a oração "*Suscipe Sancte Pater*", tradicionalmente dita pelo celebrante ao oferecer o pão:

"Recebei, ó Padre santo, Deus onipotente e eterno, esta hóstia imaculada, que eu, vosso indigno servo, ofereço a Vós, meu Deus vivo e verdadeiro, por meus inumeráveis pecados, ofensas e negligências, por todos os presentes, e por todos os fiéis cristãos, vivos e defuntos, a fim de que a mim e a eles este sacrifício aproveite para a salvação na vida eterna. Amém".

Note-se que o sacerdote oferece a hóstia pelo povo, numa afirmação clara de seu múnus hierárquico. Ele a oferece por todos os fiéis vivos e defuntos, o que contraria o princípio protestante segundo o qual os frutos da Missa não são aplicáveis aos ausentes nem aos defuntos. Toda esta prece, nos seus termos e no seu estilo cheio de unção, fala do valor propiciatório do sacrifício. Lutero também suprimiu esta oração de sua Missa[1].

Um ponto merece aqui especial atenção: o padre oferece a Deus "esta hóstia imaculada". Ora, a palavra "hóstia", que pode indicar também o pão, mais propriamente significa "vítima"; e o adjetivo "imaculada" não se aplica tanto ao pão quanto a Jesus Cristo, única "hóstia" verdadeiramente "imaculada".

Assim sendo, o Missal Romano, ao mesmo tempo que nesta oração oferece a Deus o pão, indica por antecipação que a verdadeira oblação sacrifical será a de Jesus sacramentado, "hóstia imaculada".

Tudo isso é abominável aos olhos dos protestantes. Como afirma com desprezo o pastor luterano L. Reed, "a parte central do ofertório, "*Suscipe Sancte Pater*", é uma exposição perfeita da doutrina romana sobre o sacrifício da Missa"[2]. Lutero via, nessa e em outras orações do Ofertório, uma "abominação", que fazia com que "tudo tivesse o som e o cheiro de oblação"[3]. E os protestantes votam também um horror particular ao oferecimento antecipado de Nosso Senhor, que essa prece realiza: L. Reed qualifica isso como uma "antecipação da consagração" e do "milagre da Missa"[4].

2º) Também não figura no novo "*Ordo*" a oração do Missal Romano "*Offerimus Tibi Domine*", com a qual é oferecido o vinho:

"Senhor, nós Vos oferecemos o cálice da salvação, suplicando a vossa clemência para que suba com suave fragrância à presença da vossa divina majestade, para salvação nossa e de todo o mundo".

Como a prece de oferecimento do pão, esta constitui uma antecipação, pois o "cálice da salvação", em sentido próprio, é aquele que contém o Sangue de Nosso Senhor.

---

[1] Ver pp. 119 e ss.

[2] Ver a íntegra dessa passagem à p. 119.

[3] Citamos e comentamos essas afirmações de Lutero às pp. 119-120.

[4] Citamos o texto de L. Reed na íntegra à p. 119. Em parte, a supressão desta oração, como de várias outras, obedece ao princípio de omitir "tudo que foi duplicado no decurso dos tempos ou foi acrescentado sem verdadeira utilidade" (Const. "*Sacros. Conc.*", n.º 50 – ver também Const. Apost. "*Missale Rom.*", p. 10). No que diz respeito a esta oração em particular, tem ela uma utilidade evidente: quanto mais não fora, para afirmar o dogma católico contra a heresia protestante. Por outro lado, a rejeição sistemática das duplicações e antecipações afigura-se-nos como contrária ao sentir tradicional da Igreja. Não caberia aqui uma exposição pormenorizada sobre a razão de ser das duplicações, das repetições e das antecipações em toda a ordem do ser, e mais especialmente na doutrina e na vida da Igreja. Observemos apenas que são a metafísica e a teologia da repetição, como da antecipação, que explicam a teoria das prefiguras, das pós-figuras, dos contratipos; que fundamentam o caráter essencialmente tradicional da Igreja; que tornam inteligível o ciclo litúrgico cujas fases voltam novamente cada ano; que justificam as ladainhas e tantas outras orações em que uma mesma idéia, sempre antiga e sempre nova, é dita numerosas vezes para alimentar a piedade dos fiéis e exprimir a eternidade imutável de Deus. – Em resumo, cremos que só o racionalismo protestante poderia condenar as repetições e as antecipações enquanto tais.

Também aqui se encontra a noção de satisfação pelos pecados, expressa sobretudo no pedido humilde para que a Majestade divina se digne aceitar o sacrifício.

É de supor, portanto, que as razões que levaram à supressão desta bela prece sejam das mesmas que inspiraram a eliminação da "*Suscipe Sancte Pater*".

3º) Essas duas orações, de oferecimento do pão e do vinho, foram substituídas pelas seguintes:

Oferecimento do pão – "Bendito sois, Senhor, Deus do universo, pelo pão que recebemos de vossa bondade, fruto da terra e do trabalho das mãos do homem, que agora Vos oferecemos, e do qual far-se-á para nós o pão da vida".

Oferecimento do vinho – "Bendito sois, Senhor, Deus do universo, pelo vinho que recebemos de vossa bondade, fruto da videira e do trabalho das mãos do homem, que agora Vos oferecemos, e do qual far-se-á para nós a bebida espiritual".

Note-se que não há, nessas orações, referência alguma à verdadeira vítima, que é Jesus Cristo; ao oferecimento dos dons por nós e por nossos pecados; ao caráter propiciatório da oblação; ao sacerdócio hierárquico do celebrante; ao princípio de que o sacrifício precisa ser aceito por Deus para Lhe ser agradável. Pelo contrário, as expressões "far-se-á para nós o pão da vida" e "far-se-á para nós a bebida espiritual" insinuam que o verdadeiro fim essencial da Missa é a nossa alimentação espiritual – tese esta que se aproxima de uma das heresias condenadas em Trento, conforme indicamos[1].

Assim sendo, essas novas orações **modificam substancialmente o próprio sentido do oferecimento do pão e do vinho**. Os comentadores da B. A. C.[2] explicam nos seguintes termos essa mudança profunda na concepção do Ofertório:

"Não é novo apenas o texto, mas também seu sentido. Trata-se de uma oração para bendizer, de uma exclamação gozosa em face do sinal. Trata-se de um bendizer ascendente que se dirige a Deus e que consiste em louvá-lo. Por que louvamos a Deus neste momento? Pela criatura do pão. NÃO PEDIMOS A BÊNÇÃO DE DEUS SOBRE O PÃO. O pão que recebemos da generosidade de Deus é a verdadeira bênção descendente, porque nos comunica força, vida, energia. A bênção – graça, vida, fecundidade[3] – que parte de Deus, nós a retribuímos, a devolvemos, a Ele, no sentido e na medida em que, pelo louvor, reconhecemos que ela procede de Deus. (...).

Apoiados nos inumeráveis textos bíblicos que chamam a Deus "bendito" pelas maravilhas que faz – e unidos a esses textos – nós o bendizemos no momento de apresentar o pão que será, mediante a oração consecratória, "pão de vida". A DEUS NÃO OFERECEMOS PÃO, mas o bendizemos pelo pão. A Deus oferecemos o Corpo e Sangue de Cristo – pão eucaristizado"[4].

Merecem ser salientadas as afirmações finais do texto transcrito, segundo as quais **não oferecemos o pão a Deus**. Sem dúvida, a oblação sacrifical que constitui a essência da Missa é aquela que Jesus Cristo faz de Si mesmo. Mas também nós nos oferecemos a Deus, em união com Nosso Senhor; e conforme doutrina comum o pão é oferecido a Deus como expressão da oblação do sacerdote, dos fiéis presentes e ausentes, de toda a Igreja enfim. Negar pois o oferecimento do pão é negar o oferecimento a Deus de nossas próprias pessoas, de nossas boas obras e penitências. É também negar que os demais fiéis, presentes ou ausentes, e a Igreja toda, se oferecem a Deus Padre em cada Missa, em espírito sacrifical e propiciatório. Este ponto exige uma pequena explicação, além do que já foi dito anteriormente[5].

Mesmo protestantes admitem o caráter propiciatório do sacrifício da Cruz, isto é, reconhecem que Jesus morreu a fim de nos remir de nossos pecados. O erro dos protestantes nessa matéria versa sobre o modo pelo qual os méritos de Cristo se aplicam a nós. Dizem eles que só a fé salva, isto é,

---

[1] Ver p. 68.
[2] Referimo-nos ao livro "*Nuevas Normas de la Misa*", indicado à p. 63.
[3] Observe-se o naturalismo dessa concepção: a "verdadeira bênção descendente" é o pão, que nos traz "força, vida, energia". Na enumeração seguinte, a palavra "graça" figura ao lado de "vida e fecundidade"; não é claro, pois, que se trate da graça sobrenatural. Por outro lado, a frase "Não pedimos a bênção de Deus sobre o pão" fundamenta-se numa concepção radicalmente protestante do Ofertório, como indicaremos adiante, às pp. 119 ss.
[4] "*Nuevas Normas...*", p. 39. – As maiúsculas são nossas.
[5] Ver pp. 84 ss.

que não são necessárias nossas boas obras e sacrifícios pessoais, em união com o sacrifício redentor de Cristo.

Segundo a doutrina católica, devemos como que completar em nós aquilo que faltou aos sofrimentos de Nosso Senhor (Col. 1, 24). Por nossas boas obras e mortificações realizadas com o auxílio da graça, devemos aplicar a nós, bem como aos demais homens e aos fiéis defuntos, os méritos de Cristo. Devemos, pois, **oferecer-nos** a Deus.

Mas esse oferecimento de nós mesmos, de nossas boas obras e penitências, só tem sentido se for realizado em união com o sacrifício redentor da Cruz. Pois só a morte de Cristo constituiu uma satisfação condigna pelos nossos pecados.

Por outro lado, Deus desejou que a aplicação aos homens dos méritos do sacrifício do Calvário se fizesse através da Missa, celebradas quotidianamente em todo o orbe até o final dos tempos[1]. Sendo a renovação incruenta do sacrifício da Cruz, a Missa é também propiciatória, enquanto Nosso Senhor, realmente presente em estado de vítima, oferece-Se novamente a Deus Padre. Dessa forma, àqueles pelos quais cada Missa é oferecida, aplicam-se, segundo os desígnios da Providência, os méritos e as satisfações da Paixão.

Assim sendo, nossas boas obras e penitência devem ser quotidianamente oferecidas a Deus Padre em união com todas as Missas que se celebram naquele dia, e especialmente com aquelas que encomendamos ou a que assistimos.

Essa união do fiel com Cristo que Se oferece a Deus Padre em cada Missa é simbolizada pelo pão e pelo vinho oferecidos no altar, como já observamos[2]. Por isso, tal oferecimento tem um caráter oblativo e sacrifical. Não é apenas uma "apresentação dos dons", mas é uma oblação feita em espírito propiciatório, embora a verdadeira vítima, no sacrifício da Missa, seja Nosso Senhor, e não o pão e o vinho. Negar que ofereçamos a Deus o pão e o vinho realmente, como expressão sensível e sacrifical do oferecimento de nós mesmos, de nossas boas obras e penitências, redundaria em negar que o sacrifício de Cristo precise ser como que completado pelo nosso.

Esse erro está a um passo da negação do próprio caráter propiciatório da Missa. Pois, se o sacrifício da Cruz não precisa ser completado pelo nosso, não se vê como justificar a renovação quotidiana do sacrifício propiciatório do Calvário.

É verdade que a afirmação de que "a Deus não oferecemos pão" consta apenas do comentário da B. A. C., e não do texto do novo "*Ordo Missae*". Entretanto, neste particular, os comentaristas da B. A. C. salientam uma tendência que está implícita, mas presente, na nova Missa.

Com efeito, segundo já notamos[3], no novo Ofertório foram eliminadas todas as expressões propiciatórias; seu título passou a ser "preparação das oferendas"[4]; e, sobretudo, as novas orações de oferecimento do pão e do vinho, que estamos analisando, insinuam que se trata de um mero oferecimento-apresentação[5], e não de um oferecimento propiciatório.

Ademais o emprego, pela "*Institutio*" e pelo "*Ordo*", de termos como "oferecer", "oblatas", etc., não invalida a citada observação dos comentaristas da B. A. C. Realmente, esses termos têm, no contexto, um sentido que pelo menos não exclui a interpretação segundo a qual "a Deus não oferecemos pão".

---

[1] Por isso se diz que o sacrifício da Cruz está na ordem da redenção objetiva, enquanto o da Missa está na ordem da redenção subjetiva, isto é, da aplicação aos homens dos méritos obtidos por Nosso Senhor na Cruz (ver, a respeito, **Lercher**, "*Instit. Th. Dogm.*", vol. IV-2-1, p. 307).

[2] Ver p. 85.

[3] Ver pp. 85 ss.

[4] Também os termos empregados pela "*Institutio*" não indicam uma verdadeira oblação sacrifical, mas uma "preparação das oferendas" ou "apresentação dos dons"; "*praeparatio donorum*" ("preparação dos dons" – n.º 48, 49, 53), "*dona afferuntur*" ("os dons são trazidos" – n.º 49, 50);, "*afferuntur panis et vinum*" ("o pão e o vinho são trazidos" – n.º 48), "*oblationes afferuntur* (...), *praesentantur* (...), *super altare deponuntur*" ("as ofertas são trazidas (...), apresentadas (...), depositadas sobre o altar" – n.º 49), "*usquedum dona super altare deposita sunt*" ("até que os dons tenham sido depositados sobre o altar" – n.º 50), "*dona in altari collocata*" ("os dons colocados sobre o altar" – n.º 51), "*depositione oblatorum facta*" ("depois de depositadas as oblatas" – n.º 53).
A palavra "Ofertório" figura em vários tópicos da "*Institutio*" (números 17, 50, 80c, 100, 133, 166, 167, 221, 235, 324). Isso não basta contudo para caracterizar o sentido oblativo tradicional dessa parte da Missa, do que é prova o fato de os protestantes não recusarem o termo "Ofertório" (ver pp. 119 ss.).

[5] Neste ponto, os tradutores do "*Ordo*" para o português foram infiéis à letra do original latino, mas não ao seu espírito, pois traduziram "*offerimus*" por "apresentamos".

Por outro lado, já notamos[1] o sentido equívoco das expressões finais das duas novas orações em que se oferecem o pão e o vinho: "far-se-á para nós o pão da vida" e "far-se-á para nós a bebida espiritual". A respeito delas, os comentaristas da B. A. C. escrevem:

"Observe-se que o "*Ordo Missae*" mudou o sentido deste rito, pois passou-se de um sentido direto de ofertório para uma simples apresentação e colocação sobre o altar dos dons que serão "pão de vida e bebida de salvação"[2].

4º) No Ofertório tradicional, antes de misturar a água com o vinho, o sacerdote a benze, ao mesmo tempo que pronuncia a oração "*Deus qui humanae substantiae*". No "*Ordo*" de 1969, desapareceu essa bênção e da referida prece foram eliminadas as frases que colocamos entre parênteses:

"(Ó Deus, que maravilhosamente formastes a dignidade da natureza humana, e mais prodigiosamente a reformastes, concedei-nos,) pelo mistério desta água e deste vinho, tornemo-nos[3] participantes da divindade Daquele que se dignou revestir-Se da nossa humanidade (, Jesus Cristo, vosso Filho e nosso Senhor, que convosco vive e reina em unidade de Deus Espírito Santo, por todos os séculos dos séculos. Amém)".

Além da eliminação da bênção da água e da referência à Santíssima Trindade, é de notar que desapareceu o tópico alusivo à Redenção, finalidade essencial da Encarnação. É essa mais uma modificação tendente a debilitar o dogma, tornando a nova Missa aceitável também por não católicos.

5º) Permaneceu no novo "*Ordo*" a seguinte oração:

"Sejamos, Senhor, por Vós recebidos em espírito de humildade e com o coração contrito; e assim se faça hoje o nosso sacrifício na vossa presença, de modo que Vos agrade, ó Deus e Senhor".

As palavras "espírito de humildade" e "coração contrito", tiradas do profeta Daniel (3, 39) não bastam para exprimir os princípios católicos sobre o perdão dos pecados de modo a diferenciar-nos dos protestantes[4].

O termo "sacrifício" figura aqui num contexto em que não se torna claro tratar-se de um sacrifício propiciatório.

6º) Outra oração eliminada:

"Vinde, ó Deus santificador, eterno e onipotente, e abençoai este sacrifício preparado para o vosso santo Nome".

Note-se que o pedido de que Deus "abençoe este sacrifício" parece pouco condizente com a idéia de que "não pedimos a bênção de Deus sobre o pão" – idéia essa que, segundo os comentaristas da B. A. C.[5] , presidiu à elaboração do novo Ofertório.

7º) Foram eliminadas todas as preces que acompanham, no "*Ordo*" de São Pio V, a incensação das oblatas e do altar. Assim é que o sacerdote já não benze o incenso, nem invoca São Miguel Arcanjo e todos os eleitos, nem oferece o incenso a Deus, etc.

8º) No Lavabo, os versículos do salmo 25 foram substituídos pela invocação seguinte, do salmo 50:

"Lavai-me, Senhor, da minha iniqüidade, e purificai-me do meu pecado".

Em si mesma, esta modificação não parece ter alcance doutrinário; entretanto constitui mais uma medida que vem romper uma tradição litúrgica multissecular[6].

9º) Foi eliminada a oração à Santíssima Trindade:

"Recebei, ó Trindade Santa, esta oblação que Vos oferecemos em memória da Paixão, Ressurreição e Ascensão de Nosso Senhor Jesus Cristo, e em obséquio da Bem-aventurada sempre

---

[1] Ver p. 87.

[2] "*Nuevas Normas*...", pp. 125-126. – A tradução de "*potus spiritualis*" por "bebida de salvação" é mais uma infidelidade de tradução.

[3] A eliminação das frases indicadas exigiu que o verbo "*esse*" do texto tradicional fosse aqui substituído por "*efficiamur*". A modificação seria destituída de alcance doutrinário caso não decorresse da supressão do pedido explícito: "concedei-nos". Como consta do novo "*Ordo*", a oração é apenas optativa, e portanto menos expressiva do que o texto impetratório do "*Ordo*" tradicional.

[4] Ver p. 120.

[5] Ver texto que citamos à p. 87.

[6] Na Ceia luterana há várias referências ao pecado: ver p. 118.

Virgem Maria, do Bem-aventurado São João Batista, dos Santos Apóstolos São Pedro e São Paulo, destes (mártires cujas relíquias estão no altar) e de todos os Santos, para que a eles sirva de honra e a nós de salvação, e eles se dignem interceder no Céu por nós que celebramos na terra sua memória. Pelo mesmo Cristo Nosso Senhor. Amém".

Esta prece marca que o sacrifício da Missa é oferecido à Santíssima Trindade. Se, a par de sua eliminação, considerarmos a já indicada redução do número de invocações à Santíssima Trindade[1], podemos realmente recear que o novo "*Ordo*" conduza a uma diminuição da fé no principal dogma católico.

Note-se que foi assim supresso também o pedido de intercessão dirigida a Nossa Senhora e aos Santos.

10º) O novo Ofertório conservou o "*Orate Fratres*" e a respectiva resposta:

"Orai, irmãos, para que o meu e vosso sacrifício se torne aceitável diante de Deus Padre onipotente.

R. – Receba o Senhor o sacrifício de tuas mãos, para louvor e glória de seu nome, e também para a utilidade nossa e de toda a sua santa Igreja".

Esta oração menciona o sacrifício, mas em nada dá a entender que se trate de um sacrifício propiciatório[2].

Conservou-se aqui uma alusão ao múnus sacerdotal do celebrante, na distinção entre o "meu" e o "vosso" sacrifício; por isso dissemos[3] que o novo Ofertório debilitou a afirmação desse princípio doutrinário, suprimindo a oração "*Suscipe Sancte Pater*"[4], mas não o eliminou inteiramente.

Fato semelhante se dá com o princípio de que o sacrifício precisa ser aceito por Deus para que se torne a Ele agradável: os pedidos feitos nesse sentido foram eliminados em várias orações[5], mas permaneceram na prece "*In spiritu humilitatis*"[6] e no "*Orate Fratres*": "se torne aceitável...", "receba o Senhor...".

C. A ORAÇÃO EUCARÍSTICA I OU CÂNON ROMANO

O novo Ordinário da Missa apresenta quatro "Orações Eucarísticas", a serem escolhidas pelo sacerdote conforme regras expostas na "*Institutio*", número 322. A Oração Eucarística I, ou Cânon Romano, pode ser usada sempre.

Visto superficialmente, o Cânon Romano parece ter sofrido apenas modificações de somenos. Uma análise mais atenta revela entretanto que as alterações introduzidas tendem em geral, por vezes de modo subtil, a conformar o texto à concepção da Eucaristia como um simples ágape realizado pela comunidade, sob a presidência do celebrante, em comemoração da Paixão e Ressurreição do Senhor.

Como veremos pelo que segue, daí resultou um Cânon que já não pode ser legitimamente chamado de Romano.

— Na Missa de São Pio V, há uma nítida, separação tipográfica entre a parte narrativa da Consagração e as palavras que realizam a transubstanciação. Para marcar de modo inequívoco que estas últimas são ditas afirmativamente, "*in persona Christi*", e não apenas narrativamente, o texto anterior termina com um ponto final. Torna-se assim claro que naquele momento o sacerdote passa a falar em lugar de Nosso Senhor. Além disso, as frases em que se encontram as palavras consecratórias são impressas em corpo maior.

No novo "*Ordo*", o texto anterior termina com dois pontos. E, embora se conserve o corpo maior nas frases da Consagração propriamente dita, estas foram acrescidas de novas cláusulas, de

---

[1] Ver p. 86.
[2] Relembramos que protestantes admitem que na Missa se realiza um sacrifício, mas sem caráter propiciatório (ver p. 116).
[3] Ver p. 86.
[4] Ver observação no mesmo sentido à p. 87.
[5] Ver. pp. 86 ("*Suscipe Sancte Pater*"), 86 ("*Offerimus Tibi*"), 89 ("*Per intercessionem*"), 89-90 ("*Suscipe Sancta Trinitas*").
[6] Ver p. 89.

modo que figura em tipos grandes um número muito maior de palavras não essenciais à transubstanciação. Trata-se, como é óbvio, de mais uma medida que com facilidade leva à idéia de que a Consagração se limita a uma narração histórica da instituição da Eucaristia[1].

Para que o leitor possa dar-se conta dessas modificações de ordem tipográfica introduzidas na Consagração, reproduzimos o texto tradicional e novo[2]:

Texto de São Pio V	Texto do novo "*Ordo*"
"Na véspera de sua paixão, tomou o pão em suas santas e veneráveis mãos e, tendo elevado para o céu os olhos a vós, seu Pai e Deus onipotente, rendeu-vos graças, abençoou o pão, partiu-o e deu-o a seus discípulos, dizendo: Tomai e comei dele todos. POIS ISTO É O MEU CORPO. Do mesmo modo, depois da ceia, tomando, também este preclaro Cálice em suas santas mãos, rendendo-vos graças novamente, abençoou-o e deu-o a seus discípulos, dizendo: Tomai e bebei dele todos. POIS ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, NO NOVO E ETERNO TESTAMENTO: MISTÉRIO DA FÉ: QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR MUITOS EM REMISSÃO DOS PECADOS. Todas as vezes em que fizerdes isto, fazei-o em memória de mim".	"Na véspera de sua paixão, tomou o pão, em suas santas e veneráveis mãos, e tendo elevado para o céu os olhos a vós, seu Pai e Deus onipotente, rendeu-vos graças, abençoou o pão, partiu-o e deu-o a seus discípulos, dizendo: TOMAI E COMEI DELE TODOS: POIS ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS. Do mesmo modo, depois da ceia, tomando também este preclaro cálice em suas santas e veneráveis mãos, rendendo-vos graças novamente, abençoou-o e deu-o a seus discípulos, dizendo: TOMAI E BEBEI DELE TODOS: POIS ESTE É O CÁLICE DO MEU SANGUE, DO NOVO E ETERNO TESTAMENTO, QUE SERÁ DERRAMADO POR VÓS E POR MUITOS EM REMISSÃO DOS PECADOS. FAZEI ISTO EM MEMÓRIA DE MIM".

Como se pode também observar, a frase que se segue a Consagração do vinho foi substituída. Note-se como o texto novo, "fazei isto em memória de mim", distancia-se menos da idéia de que a Missa é mera comemoração, do que o texto tradicional: "todas as vezes em que fizerdes isto, fazei-o em memória de mim".

Cumpre salientar que o novo texto da Consagração, resultante das modificações que acabamos de apontar, não é **em si mesmo** inaceitável. Em liturgias orientais católicas, por exemplo, encontra-se a pontuação adotada pelo novo "*Ordo*', encontra-se a frase "que será entregue por vós" anexada à fórmula da Consagração do pão, etc. – O que deve ser visto com reservas, é o fato de terem sido feitas alterações todas elas tendentes a aproximar o Cânon Romano da nova concepção da Missa expressa na "*Institutio*". Em outros termos: os novos textos do Cânon dito Romano, embora em si mesmos aceitáveis, são entretanto menos claros do que os antigos; e o fato de se tornar a parte central da Missa menos distanciada do protestantismo, tende a criar confusões inadmissíveis e sumamente nocivas para a fé.

---

[1] Às pp. 69 ss. indicamos outras manifestações dessa mesma tendência na nova Missa.
[2] Apresentamos uma tradução literal, conservando mesmo as maiúsculas e minúsculas do texto latino. Não transcrevemos as rubricas.

— Ainda no Cânon denominado Romano, foram supressos vinte e quatro sinais da cruz feitos pelo celebrante[1]; as inclinações reverenciais foram reduzidas de cinco para três, e as genuflexões de seis para duas; foram eliminados os dois ósculos do altar. São, todas essas, modificações que de si tendem a debilitar a natureza sacral da Missa, com as conseqüentes repercussões sobre a fé na Presença Real, no caráter sacrifical da Missa, na transcendência de Deus, etc.

— Introduzindo a narração da Ceia, encontramos no novo "*Ordo*" a seguinte rubrica:

"Nas fórmulas que seguem, as palavras do Senhor sejam proferidas de modo claro e audível, como requer a natureza das mesmas"[2].

Essa prescrição, que vale também para as palavras da Consagração propriamente ditas, parece-nos sumamente grave:

- de um lado, porque assemelha a Missa católica às Ceias de Zwinglio[3], Lutero[4], etc.;

- de outro lado, porque a rubrica indicada não apenas determina a dicção em voz alta dessa parte central da Missa, mas acrescenta que isso **é requerido pela própria natureza de suas palavras**. Ora, esta última asserção já foi condenada pela Igreja, como indicamos ao tratar de dispositivo semelhante que figura no número 12 da "*Institutio*"[5].

E não se diga que, na referida rubrica, a conjunção "*prouti*" (como) está empregada num sentido meramente proporcional, isto é, indicando apenas que as palavras que seguem devem ser ditas em voz alta "na medida em que" o requeira a natureza de cada uma delas. Tal interpretação, além de violentar o contexto e de tirar toda razão de ser à própria rubrica, é formalmente desmentida pelo referido número 12 da "*Institutio*".

— Tornou-se facultativa a invocação da maior parte dos Apóstolos e Mártires cujos nomes figuram na Missa tradicional[6].

— Deixou também de ser obrigatória, em várias orações, a referência à mediação de Jesus Cristo, na própria Missa, entre Deus Padre e nós[7]. Esta modificação contribui para aproximar a Missa da liturgia dos protestantes. Com efeito, segundo estes últimos, a Missa não é verdadeiro sacrifício propiciatório, não é verdadeira renovação da imolação de Nosso Senhor na Cruz, mas simples ágape comemorativo da última Ceia. Em tal concepção herética, não seria necessária a aceitação, por Deus Padre, de cada nova Missa. Poder-se-ia sem dúvida pedir a Deus que aceitasse esse banquete comemorativo, mas tal aceitação não exigiria a mediação sacrifical de Nosso Senhor. Assim sendo, não haveria razão para a particular insistência com que o Missal Romano afirma que as orações do sacerdote sobem ao Padre eterno "por Jesus Cristo, nosso Senhor".

— Segundo o novo "*Ordo*", logo após a Consagração o povo deve fazer uma aclamação, para a qual se fixam três textos. Dois deles terminam com a expressão "até que venhais":

"Anunciamos a vossa morte, Senhor, e proclamamos a vossa ressurreição, até que venhais".

"Todas as vezes que comemos deste pão e bebemos do cálice, anunciamos a vossa morte, Senhor, até que venhais".

Sem dúvida, a expressão "até que venhais" é de São Paulo (I Cor. 11, 26), e portanto em si mesma não pode ser censurada. Na primeira Epístola aos Coríntios, ela indica a espera da última vinda de Jesus. – Todavia, colocada logo após a Consagração, quando Nosso Senhor **acaba de vir** substancialmente ao altar, essa expressão pode induzir a pensar que **Ele não está presente**, que **Ele não veio pessoalmente** sob as espécies eucarísticas. Tal inovação, sobretudo se feita numa época em que há em meios católicos a assustadora tendência de negar a presença real, tem como conseqüência inevitável favorecer a diminuição da fé na transubstanciação.

---

[1] Das vinte e seis cruzes preceituadas pelo Cânon Romano tradicional restaram apenas duas: nas orações "*Te igitur*" e "*Supplices*". Foi ainda omitido o sinal da cruz feito durante o "*Sanctus*".

[2] "*In formulis quae sequuntur, verba Domini proferantur distincte et aperte, prouti natura eorundem verborum requirit*".

[3] Ver p. 113.

[4] Ver p. 121.

[5] Ver p. 70.

[6] Nas orações "*Communicantes*" e "*Nobis quoque peccatoribus*" do "*Ordo*" de São Pio V.

[7] As invocações "por Cristo, nosso Senhor, amém" ou "pelo mesmo Cristo, nosso Senhor, amém", tornaram-se facultativas no final das orações "*Communicantes*", "*Hanc igitur*" e "*Supplice te rogamus*", e do memento dos mortos.

D. AS NOVAS ORAÇÕES EUCARÍSTICAS

Uma das principais novidades apresentadas pelo "*Ordo*" de 1969, se comparado com o tradicional[1], é o acréscimo de três novas Orações Eucarísticas ao Cânon chamado Romano. Por isso mesmo, deixou de existir na Missa um verdadeiro "Cânon, isto é, uma regra única segundo a qual se deveria celebrar o sacrifício. Assim, a nova liturgia chama todas essas preces, inclusive o Cânon Romano, de "Orações Eucarísticas"[2].

Indicaremos a seguir algumas das principais características das três novas Orações Eucarísticas.

— No Cânon tradicional, a consagração do pão vem precedida pelas seguintes palavras:

"Na véspera de sua paixão, tomou o pão em suas santas e veneráveis mãos e, tendo elevado para o céu os olhos a vós, seu Pai e Deus onipotente, rendeu-vos graças, abençoou o pão, e partiu-o e deu-o a seus discípulos, dizendo: Tomai e comei dele todos".

No novo Cânon Romano, esse texto foi conservado, apenas com as modificações de pontuação e de ordem tipográfica que já indicamos[3]. Nas três novas Orações Eucarísticas, essa passagem sofreu alterações profundas e significativas.

Foram eliminadas expressões que põem em relevo o caráter sagrado e santíssimo do ato que se vai realizar. Assim é que se diz apenas que Nosso Senhor tomou o pão, sem sequer nomear suas sagradas mãos. Omitiu-se a frase "tendo elevado os olhos ao céu". A referência afetuosa a Deus Padre – "a vós, seu Pai e Deus onipotente" – foi supressa na segunda Oração Eucarística, e substituída por um lacônico "a vós" na terceira, e por "a vós, Pai santo" na quarta.

— Em linhas gerais, foram conservadas as palavras do Cânon Romano tradicional que precedem imediatamente a consagração do vinho. Mas introduziram-se nelas algumas modificações importantes.

Além das alterações de pontuação e de ordem tipográfica já citadas, e além da supressão "este preclaro cálice" foi simplificada para "o cálice". Esta inovação tem um alcance maior do que pode parecer. De um lado, a eliminação do adjetivo "preclaro" é mais uma medida dessacralizante. E de outro lado – eis o ponto especialmente grave – o fato de já não se indicar o cálice como "este" favorece as teorias segundo as quais o sacerdote não age "*in persona Christi*", isto é, como representante de Nosso Senhor. Este ponto exige certa explicação.

A "*Institutio*", segundo já vimos, não é suficientemente explícita sobre o princípio de que o sacerdote pronuncia as palavras da Consagração exclusivamente "*in persona Christi*"[4]. Ora, no texto que estamos analisando, a Missa tradicional usa de mais um recurso simbólico para indicar que as palavras da transubstanciação são pronunciadas em nome do próprio Nosso Senhor: o cálice que o padre tem diante de si indicado como se fosse aquele mesmo cálice sacratíssimo em que Jesus Cristo pela primeira vez converteu o vinho em seu precioso Sangue. A eliminação desse simbolismo tão forte, tão rico, tão vivo, é mais uma medida que, na ordem concreta, tenderá a debilitar a fé no princípio de que Nosso Senhor, Sacerdote principal em todas as Missas, é nelas ministerialmente representado pelo sacerdote celebrante.

— Nas novas Orações Eucarísticas, como no novo Cânon dito Romano, é mínimo o número de sinais da cruz feitos pelo sacerdote, bem como de inclinações reverenciais e genuflexões. Os ósculos do altar foram também nelas eliminados por completo.

— As rubricas mandam que também nas novas Orações Eucarísticas as palavras da Consagração sejam ditas em voz alta, "como requer a natureza das mesmas".

— Nos novos textos desapareceram por completo – e não apenas passaram a ser facultativas – as invocações nominais de Apóstolos e mártires.

---

[1] Mesmo antes do "*Ordo*" de 1969, **Paulo VI** já introduzira idêntica modificação no Missal Romano, redigindo três novas Orações Eucarísticas que poderiam substituir o Cânon tradicional.

[2] À p. 121 indicamos que os protestantes preferem a denominação de "Oração Eucarística" à de "Cânon". Às pp. 117 e 121 mostramos que **Lutero**, que tanto apregoava a necessidade de restaurar a Missa dos tempos evangélicos e apostólicos, também redigiu orações novas para a sua Ceia.

[3] Ver pp. 90 ss.

[4] Ver pp. 69 ss.

As referências à mediação de Nosso Senhor, que se tornaram quase todas facultativas no novo Cânon Romano[1], reduziram-se ainda mais nas três novas Orações Eucarísticas.

— A última dessas orações "contém um resumo de toda a História da salvação", devendo ser usada de preferência "para os grupos de fiéis que têm um conhecimento mais profundo da sagrada Escritura". É isso o que diz a "*Institutio*", no número 322d. Se, entretanto, analisamos com cuidado as suas preces, não podemos fugir à impressão de que se trata de um texto que tornará possíveis futuras celebrações ecumênicas com não católicos, especialmente com protestantes. Assim sendo, pode-se recear que sacerdotes progressistas extremados julguem que "os fiéis que têm um conhecimento mais profundo da sagrada Escritura", aos quais se refere a "*Institutio*", sejam os protestantes.

Analisemos algumas passagens dessa Oração Eucarística.

Segundo as rubricas, ela não comporta mementos especiais por determinados defuntos. A razão dessa estranha disposição é dada em termos lacônicos pela "*Institutio*", no seu número 322d:

"Nesta Oração, devido à sua estrutura, não pode ser inserida uma fórmula especial por um defunto".

É difícil compreender porque a "estrutura" de uma Oração Eucarística não possa admitir um memento especial por determinados mortos. O fato concreto é que essa rubrica torna o texto aceitável pelos protestantes, que negam a aplicabilidade da Missa aos defuntos.

E não se diga que a quarta Oração Eucarística tem uma referência genérica aos defuntos, que bastaria para distingui-la da Ceia protestante. Pois semelhante referência vaga não chega a ser recusada pelos seguidores de Lutero, uma vez que estes negam a aplicabilidade dos frutos da Missa aos defuntos, mas não negam QUE POSSAMOS RECORDÁ-LOS EM NOSSAS ORAÇÕES[2].

Com efeito, a referência aos mortos existentes nessa quarta Oração Eucarística é bastante vaga, e acentua que não se reza apenas pelos **fiéis** defuntos. Eis seus termos:

"Lembrai-vos também daqueles que morreram na paz do vosso Cristo, e de todos os defuntos, cuja fé só vós conhecestes".

Como se vê, intercede-se por aqueles que, embora não tenham morrido na paz de Cristo, entretanto se salvaram porque tinham uma fé só conhecida de Deus. A fórmula é de causar perplexidade, pois embora susceptível de uma interpretação ortodoxa, tende no entanto a apaziguar a consciência dos que não querem pertencer à Igreja Católica: talvez tenham eles uma "fé" ignota aos homens, mas conhecida por Deus.

Não é menos "ecumênica" a fórmula empregada por essa quarta Oração Eucarística para interceder pelos vivos:

"E agora lembrai-vos, Senhor, de todos pelos quais vos oferecemos esta oblação: em primeiro lugar, de vosso servo, nosso Papa N.; de nosso Bispo N.; do colégio universal dos Bispos; e também de todo o clero, dos que oferecem, dos presentes e de todo o vosso povo, e de todos aqueles que vos procuram de coração sincero".

Mais uma vez, temos aqui uma fórmula susceptível de interpretação ortodoxa, mas ambígua e perigosa: pois insinua que uma "sinceridade" vaga e genérica na "procura" de Deus é condição suficiente para a salvação[3].

— Concluindo: como regra geral, tudo aquilo que na Oração Eucarística I, decalcada sobre o Cânon Romano tradicional, soa mal a ouvidos católicos, encontra-se em grau ainda mais acentuado nas três novas Orações Eucarísticas.

Em outros termos, o novo Cânon denominado Romano provavelmente será usado apenas por certos sacerdotes tradicionalistas aos quais não agradam as Orações Eucarísticas agora elaboradas.

[1] Aludimos ao fato de que, no próprio Sacrifício da Missa, Jesus Cristo é o mediador entre Deus Padre e nós. Essa mediação se indica sobretudo pela fórmula "por Cristo, Nosso Senhor", conforme observamos à p. 84.

[2] Ver **Reed**, "*The Lutheran Liturgy*", pp. 314, 345.

[3] É inegável a existência dessa insinuação; pois do contrário não se explicaria porque não rezar por todos os homens em geral. Ademais, em nenhuma passagem dessa quarta Oração Eucarística se frisa que a Missa é oferecida em primeiro lugar pelos católicos. – Na Suma Teológica, III, 79, 7, 2, **Santo Tomás** explica a razão dogmática pela qual "no Cânon da Missa não se reza pelos que estão fora da Igreja".

E os padres progressistas provavelmente celebrarão apenas as novas Orações Eucarísticas, de modo que estas acabem, na prática, por suplantar o Cânon dito Romano, fazendo-o cair em desuso.

Ademais, a introdução de novas Orações Eucarísticas abre o terreno para ulteriores inovações, e já de si constitui um golpe na Tradição, que via no Cânon da Missa uma norma inflexível para a ação sacratíssima do Sacrifício que nela se realiza.

E. RITO DA COMUNHÃO

No rito da Comunhão, o "*Ordo*" de São Pio V marca com nitidez a distinção existente entre o sacerdote e o povo.

— Assim, por exemplo, o padre se prepara para a comunhão com orações próprias, ditas na primeira pessoa do singular e distintas das que antecedem a Comunhão dos fiéis. Recebe Nosso Senhor sob as duas espécies, ao passo que o povo comunga apenas sob a espécie do pão. Enquanto o sacerdote toma o Sangue de Cristo, o acólito diz o "*Confiteor*", após o qual o celebrante dá a absolvição ao povo, num ato que exprime claramente sua missão sacerdotal. Os exemplos poderiam multiplicar-se.

No "*Ordo*" de 1969, foram supressos vários desses sinais que distinguem o celebrante do povo. E introduziram-se orações e ritos novos, tendentes a confundir o sacerdote do padre com o dos fiéis.

Foram grandemente ampliados os casos em que é permitida aos fiéis a comunhão sob as duas espécies.

Foram abolidos o "*Confiteor*" e a absolvição que precediam a Comunhão do povo.

Diminuiu substancialmente o número de orações preparatórias para a Comunhão que são ditas apenas pelo padre e na primeira pessoa do singular. São elas nove no Missal Romano tradicional, e apenas quatro no "*Ordo*" novo[1]. Dessas quatro, somente três serão efetivamente rezadas pelo celebrante em cada Missa[2]. E mesmo esse número é considerado excessivo pelos progressistas, que quereriam em toda a medida do possível igualar a posição do padre à dos fiéis: assim é que os comentaristas da B. A. C.[3], por exemplo, escrevem:

"Quanto à existência dessas orações privadas do celebrante, deve-se recordar que foram elas um produto devocional da Idade Média e que, em geral, devido sobretudo à época em que nasceram, são duplicações decadentes. Por isso, durante a gestação da reforma houve fortes pressões, provenientes sobretudo dos melhores liturgistas, para lograr uma total supressão dessas orações privadas obrigatórias: cremos que isso teria representado um progresso litúrgico. Com efeito, se aos fiéis não se prescrevem orações privadas, por que se haveria de ligar o celebrante com fórmulas fixas de orações privadas? Julgar-se-ia porventura que ele é menos capaz do que os fiéis para, por exemplo, preparar-se pessoalmente para a comunhão, e por isso querer-se-ia obrigá-lo a recitar determinadas fórmulas?[4] É possível, e é de esperar, que com o progresso da cultura litúrgica

---

[1] Essas nove orações são: "*Domine Jesu Christe, qui dixisti*"; "*Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*"; "*Perceptio Corporis*"; "*Panem coelestem*"; "*Domine, non sum dignus*"; "*Corpus Domini nostri*"; "*Quid retribuam*"; "*Sanguis Domini nostri*" e "*Corpus tuum*". Dessas nove preces, três foram eliminadas: "*Panem coelestem*", "*Quid retribuam*" e "*Corpus tuum*"; uma passou a ser dita na primeira pessoa do plural: "*Domine Jesu Christe, qui dixisti*"; e uma tornou-se comum ao sacerdote e ao povo, que a pronunciam simultaneamente: "*Domine, non sum dignus*". Restam, portanto, apenas quatro orações que são pronunciadas somente pelo padre, e na primeira pessoa do singular: "*Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*", "*Perceptio Corporis*", "*Corpus Domini nostri*" e "*Sanguis Domini nostri*". – Na realidade, essas quatro reduzem-se a três, como indicaremos na nota seguinte.

[2] Pois o novo "*Ordo*" prescreve que, em cada Missa, o padre não deve rezar as orações "*Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*" e "*Perceptio Corporis*", mas apenas uma delas, à sua escolha.

[3] Referimo-nos à obra "*Nuevas Normas de la Misa*" – Ver p. 63.

[4] Como é evidente, o que está em jogo não é de modo algum a capacidade do padre para preparar-se pessoalmente para a Comunhão. Isso, aliás, ele pode fazer antes da Missa, e é altamente recomendável que faça. Aqui se trata de outra questão: tudo quanto o celebrante realiza durante a Missa tem, em grau maior ou menor, um cunho público e oficial. Em virtude de seu caráter sacerdotal e de sua condição de representante de Jesus Cristo e da Igreja, mesmo seus atos privados se inserem dentro da ação sacrifical como algo de radicalmente distinto dos atos de devoção praticados pelos fiéis que assistem à Missa. Essas verdades não podem ser ignoradas pelos comentaristas da B. A. C. e pelos pretensos grandes liturgistas por eles referidos. Cremos que a verdadeira razão que move os comentadores da B. A. C. a adotarem a posição indicada, está à p. 71, onde salientamos como eles confundem o sacerdócio hierárquico com o dos fiéis.

essas orações tendam a desaparecer. De fato – e este é um dos melhores aspectos da "*Institutio*" e da reforma que dela deriva – já diminuíram notavelmente"[1].

— A comunhão do padre já não se faz com ritual próprio, distinto do que corresponde aos fiéis, mas ele é apenas o primeiro dentre os que comungam[2]. Essa modificação corrobora a impressão que dá o novo "*Ordo*" de que o sacerdote não é senão o presidente da assembléia.

— Merece especial destaque o novo rito da paz, introduzido entre os atos preparatórios à Comunhão. O sacerdote diz: "Oferecei a paz uns aos outros"[3], e os presentes se cumprimentam com um aperto de mão, um abraço ou outro sinal da saudação, a ser determinado pelas Conferências Episcopais "conforme os costumes e o caráter de cada povo"[4].

Não é preciso salientar como semelhante prática, no ambiente dessacralizado e sensual de nossos dias, pode prestar-se a abusos. Sob tal ponto de vista, não há como comparar o "rito da paz" introduzido pelo novo "*Ordo*" com cerimônias análogas de liturgias orientais e da Igreja primitiva. Não é este, entretanto, o aspecto que mais desejamos ressaltar nessa inovação.

Queremos sobretudo chamar a atenção do leitor para o fato de que a saudação estabelecida pelo "*Ordo*" de Paulo VI não parte do sacerdote, mas cada um dos presentes cumprimenta seus vizinhos. Os comentaristas da B. A. C. no-lo explicam:

"Note-se que, segundo a nova rubrica, cada um dá a paz aos que tem a seu lado, e deles a recebe, sem esperar que ela venha do altar, como se fazia. Restaura-se assim um costume mais antigo e abrevia-se o tempo de duração"[5].

Em outra passagem, os mesmos comentaristas da B. A. C. reconhecem que esse modo de proceder tem uma explicação mais profunda do que o simples arcaísmo ou o mero amor da brevidade. Escrevem eles:

"Não é necessário nem conveniente que a saudação da paz provenha do celebrante; mas todos os fiéis a devem dar-se mutuamente, cada um a quem está à sua esquerda e à sua direita. A paz cristã é um efeito do Espírito Santo, que está em todos os fiéis"[6].

A afirmação reveste-se de não pequena gravidade. Sem dúvida, o Espírito Santo habita toda alma que se encontra em estado de graça, e a move ao amor de Deus e do próximo. No entanto, é preciso ter em vista que aqui estamos numa Missa, em que recebemos graças especiais não em virtude da ação comum do Espírito Santo nas almas, mas em virtude do sacrifício de Cristo que se renova verdadeiramente no altar pelo ministério do sacerdote. Ao explicar que a saudação não precisa vir do sacerdote porque o Espírito Santo "está em todos os fiéis", os comentaristas da B. A. C. insinuam uma vez mais que o sacerdócio do padre não se distingue essencialmente do dos fiéis[7].

Outrossim, a "paz" expressa no novo rito não se apresenta claramente como sendo o resultado da reconciliação entre o céu e a terra, efetuada pelo sacrifício redentor de Jesus Cristo; mas parece antes provir do próprio povo, como resultado da mera solidariedade fraterna e humana que une a todos os presentes.

— Como já apontamos em item anterior, foram supressas a parte da oração "*Perceptio Corporis tui*" que contém um ato de humildade[8], e ainda as orações "*Quod ore sumpsimus*" e "*Corpus tuum Domine*", que tão bem exprimem as noções de humildade, de compunção pelos

---

[1] "*Nuevas Normas...*", pp. 89-90, nota 13.

[2] A única diferença entre a comunhão do sacerdote e a do povo está nas palavras que são ditas antes da recepção do Corpo e do Sangue de Cristo. Para a sua própria Comunhão, o sacerdote diz, respectivamente: "Que o Corpo de Cristo me guarde para a vida eterna" e "Que o Sangue de Cristo me guarde para a vida eterna". Antes da Comunhão de cada fiel, ele diz: "O Corpo de Cristo"; e também quando se comunga sob as duas espécies, "O Sangue de Cristo".

[3] "*Offerte vobis pacem*".

[4] "*Institutio*", número 56b.

[5] "*Nuevas Normas...*", p. 174.

[6] "*Nuevas Normas...*", pp. 41-42.

[7] Sobre essa questão, ver as observações que fizemos às pp. 69 ss. São numerosas as outras passagem em que os comentaristas da B. A. C. se referem, em termos pelo menos suspeitos, a essa presença de Deus entre os fiéis. A propósito do canto, por exemplo, dizem eles: "Pode-se afirmar que o canto comunitário é sinal da verdadeira participação, pois todas as vozes confluem numa única e grandiosa realidade sonora, que faz sentir a unidade e entrever a presença de Deus" ("*Nuevas Normas...*", p. 60). Vejam-se também, na mesma obra, as pp. 31-32, 34, 82, 87, 91, 172-173.

[8] Nota 2 da p. 84.

próprios pecados, e de que sem a graça não há perseverança na virtude[1]. Eliminaram-se também várias invocações da Santíssima Trindade[2]; genuflexões[3], sinais da cruz[4], ósculos reverenciais e inclinações[5], bem como a referência a Nossa Senhora e aos Santos na oração "*Libera nos, quaesumus*"[6].

F. OUTRAS MODIFICAÇÕES NAS RUBRICAS

Além das modificações já apontadas, foram introduzidas numerosas alterações nas rubricas da Missa. Sem a preocupação de apresentar um estudo exaustivo, indicamos a seguir algumas delas[7].

— As genuflexões, quer do sacerdote quer dos fiéis, foram quase todas eliminadas. Excetuados alguns casos extraordinários, como o da presença do Santíssimo junto ao altar, permanecem apenas três genuflexões do sacerdote (número 233) e uma dos fiéis (número 21). Sobre essa dos fiéis, que se dá no momento da Consagração, a "*Institutio*" diz:

"Ajoelhem-se à Consagração, a não ser que pela falta de espaço ou pelo grande número de presentes ou outras causas razoáveis não o possam fazer" (número 21).

Enunciar tais cláusulas restritivas – que se subentendem pelo bom senso, e que por isso mesmo são supérfluas – na realidade não constitui um convite para que os fiéis não se ajoelhem nem sequer na Consagração? É nesse sentido que as interpretam os comentaristas da B. A. C., dizendo que, segundo o seu parecer, o fato de a assembléia ser numerosa é suficiente para que se suprima a genuflexão[8].

Seguindo a mesma trilha, o folheto editado pelas "Vozes" para os fiéis acompanharem a Missa, cujo texto foi organizado pelo Secretariado Nacional de Liturgia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), pura e simplesmente indica que à Consagração os fiéis tanto podem ajoelhar-se quanto ficar de pé[9].

Vemos portanto que as novas rubricas eliminam no rito latino, de modo quase completo, a genuflexão – essa atitude corpórea tão própria a simbolizar a adoração, a humildade, a penitência, o espírito de súplica![10].

— Um sem-número de prescrições com que a Missa tradicional cerca o trato das espécies eucarísticas, foram supressas. Ordenam-se todas elas a exprimir o respeito para com Nosso Senhor sacramentado, e a evitar que pequenas partículas consagradas se percam ou sejam mesmo inadvertidamente sujeitas a algum tratamento pouco digno.

Assim é que, se uma partícula cai ao solo, não se deve mais proceder à cerimônia de purificação do assoalho ("*Institutio*", número 239).

Os dedos do sacerdote já não precisam ser purificados, no cálice, após a comunhão. Mas basta que,

"quando algum fragmento da hóstia houver aderido aos dedos (...), o sacerdote os limpe sobre a patena ou, se necessário, os lave" ("*Institutio*", número 237).

Suprimiu a obrigação de que o sacerdote conserve o indicador e o polegar unidos desde a Consagração até a purificação – rubrica que, no "*Ordo* romano, visa sobretudo exprimir a suprema veneração com que as espécies consagradas devem ser tocadas.

---

[1] Nota 3 e 4 da p. 84.
[2] Nota 7 da p. 84.
[3] Ver item F abaixo.
[4] Ver observação da p. 84 sobre a diminuição dos sinais externos de culto.
[5] Ver p. 84.
[6] Confrontar com pp. 113, 118, 104-105.
[7] Como é claro, as novas rubricas a que nos referiremos neste item não merecem todas elas igual reserva, como também é claro que, no seu conjunto, elas indicam um afastamento muito acentuado da Tradição consagrada na Missa de São Pio V.
[8] "*Nuevas Normas*...", p. 100.
[9] "Ordinário da Missa" – Vozes, Petrópolis, 1969, p. 22.
[10] Sobre a genuflexão na Sagrada Escritura, ver: III Reis, 19, 18 (I Reis, 19, 18); I Esdr. 9, 5; Is. 45, 23; Dan. 6, 11; Mat. 17, 14; 27; Luc. 5, 8; Marc. 1, 10; 15, 19; Rom. 11, 4; 14, 11; Phil. 2, 10; Eph. 3, 14.

Não é mais prescrita a purificação dos vasos sagrados sobre o altar; pode ela ser feita após a Missa, e, "se possível", na credência ("*Institutio*", número 238, 120).

— Excetuado o caso de altares fixos, não há obrigação do uso da pedra de ara para celebrar a Missa ("*Institutio*", número 265). Observe-se que esta última disposição de si tende a facilitar as Missas celebradas em casas particulares, às quais se pretende dar as exterioridades de simples banquetes.

— O diácono pode tomar parte nas funções sagradas sem usar a dalmática, e o subdiácono sem usar a tunicela, apresentando-se portanto apenas com a alva ("*Institutio*", número 81). Havendo muitos concelebrantes, a impossibilidade de obter casulas em número suficiente ou outras dificuldades podem torná-las dispensáveis para os próprios sacerdotes, permanecendo a exigência apenas para o celebrante principal ("*Institutio*", número 161).

— A "*Institutio*" determina que, a fim de atender à natureza do sinal, não só o vinho, mas também o pão, "pareçam realmente alimento", para o que convém que o pão

"seja feito de tal modo que o sacerdote, na Missa com povo, realmente possa partir a hóstia em diversas porções e distribuí-las pelo menos a alguns fiéis" (número 283).

Os comentaristas da B. A. C. obedecem portanto às disposições da "*Institutio*" quando apresentam, com abundantes detalhes sobre o modo de preparação, uma receita de broas de 20 gramas e de 12 milímetros de altura[1].

— As novas rubricas tendem a diminuir o número de Missas celebradas pelos defuntos.

Como dispõe o número 316 da "*Institutio*", o sacerdote, a fim de não omitir muitas leituras bíblicas indicadas no Lecionário,

"será moderado no escolher as Missas de defuntos, já que QUALQUER MISSA SE OFERECE TANTO PELOS VIVOS QUANTO PELOS DEFUNTOS, e em todas as Orações Eucarísticas há um memento dos defuntos" (as maiúsculas são nossas).

Sem dúvida, é desejável que os fiéis não encomendem Missas apenas pelos mortos, mas também pelas intenções da Igreja militante. E isto sempre se fez. Se em matéria de Missas pelos mortos há algum excesso a corrigir, é perigoso fazê-lo em nome do princípio de que "qualquer Missa se oferece tanto pelos vivos quanto pelos defuntos" – pois tal asserção, não exprimindo a verdade inteira, tende a desestimular nos fiéis o santo desejo de encomendar Missas por determinados mortos ou pelas almas em geral (ver II Mac. 12, 41-46).

O número 337 reduziu o número de Missas de defuntos permitidas, e o número 340 aboliu a "*absolutio super tumulum*" nas Missas em que o corpo não está fisicamente presente.

— A cruz não precisa mais estar sobre o altar (números 79, 84, 236b, 270).

— Havendo comunhão sob as duas espécies, os fiéis a recebem obrigatoriamente de pé (números 244c, 244d, 245b, 245c, 246b, 247b, 249b). Na comunhão apenas sob a espécie de pão, nada se determina quanto à postura dos fiéis (números 56, 117).

— Exige-se uma única toalha, e já não três, para cobrir o altar (número 79).

— Com autorização das Conferências Episcopais, as leituras, exceto a do Evangelho, podem ser feitas por mulheres (número 66). E "os ministérios exercidos fora do presbitério podem ser confiados a mulheres" (número 70).

— O Santíssimo normalmente estará fora do altar em que se celebra a Missa (número 276).

— Em princípio admite-se qualquer estilo artístico para a construção das igrejas e a confecção dos objetos do culto (números 254, 287)[2]. É deixada grande liberdade quanto à forma dos vasos sagrados (número 295).

— Por fim, queremos chamar a atenção do leitor para o caráter movimentado e festivo de que se revestirá a nova Missa.

Numerosos são os que exercem funções especiais durante a Missa (ver "*Institutio*", números 65-73): além do sacerdote (ou dos sacerdotes, quando houver concelebração) e do diácono e

---

[1] "*Nuevas Normas*...", pp. 260-261.

[2] Os comentaristas da B. A. C. chegam a sugerir que igrejas antigas "de excessivo luxo" sejam transformadas em museus, e que objetos sagrados "de grande beleza" sejam "retirados do culto e postos em museus, ou adaptados a outros usos também litúrgicos" ("*Nuevas Normas*...", pp. 63-64).

subdiácono, há o comentador, o leitor (ou leitora), o salmista, o cerimoniário, os recepcionistas (incumbidos de receber os fiéis na porta da igreja e conduzi-los a seus lugares), os encarregados da coleta, os turiferários, o ceroferários, aqueles que na procissão de entrada levam o Missal, a cruz e eventualmente o pão, o vinho e a água. Pode mesmo haver mais de um diácono, subdiácono, comentador, leitor e salmista. As funções exercidas fora do presbitério podem ser confiadas a mulheres, como já indicamos[1]. Há ainda o cantor ou mestre do coro (números 64 e 78) e a "*schola cantorum*" (números 64 e 274).

Por outro lado, far-se-ão duas procissões: a de entrada, que se realizará tanto nas Missas comuns ("*Institutio*", número 82) quanto nas concelebradas (número 162); e a do Ofertório (números 49-50), em que o povo levará ao altar o pão, o vinho, a água e eventualmente também outros dons para o sustento dos pobres e da Igreja.

Além disso, haverá as aclamações e respostas do povo ("*Institutio*", número 15); os cantos, aos quais é dada grande importância (número 19); as explicações e admoestações (números 11, 18); etc. Em vários pontos é deixada ao celebrante grande liberdade de escolha de orações e ritos[2].

No número 66, a "*Institutio*" recomenda que o leitor seja pessoa capaz e preparada para esse múnus,

"a fim de que os fiéis, ouvindo as leituras divinas, concebam no coração um suave e vivo afeto pela Sagrada Escritura"[3].

Tudo isso, como se vê, orienta-se no sentido de dar à Missa o tom de um ágape festivo, de uma comemoração amena – e não de um sacrifício propiciatório, em que o Filho de Deus Se imola pelos pecados e ingratidões dos homens.

Uma expressão significativa desse aspecto de banquete despreocupado e aprazível que se quer dar à Missa, é o comentário da B. A. C. ao número 280 da "*Institutio*". Lemos ali, primeiramente, que "o templo deve ter boa visibilidade"; que os pontos de iluminação devem ser colocados de modo a criar "o descanso psicológico" e "uma atmosfera grata aos olhos"; que a disposição dos bancos deve ser tal que os fiéis vejam bem o presbitério e também possam ver-se uns aos outros; que "no templo deve sobressair acima de tudo (sic!) a limpeza"[4].

A seguir, escrevem os mesmos comentaristas da B. A. C.:

"Deve-se também atender à questão dos odores, tanto para evitar os maus (...), como perfumando discretamente o ambiente, antes de começar assembléias numerosas, com algum produto desses que o comércio apresenta hoje abundante e economicamente, e que outros locais de reuniões, como teatros, cinemas, salas de concertos e conferências, etc., habituaram com o seu uso os homens de hoje.

Onde se possa, seria de grande eficácia pastoral ter um vestíbulo, "*hall*", átrio ou algo parecido, instalado com relativa comodidade, onde as pessoas possam encontrar-se na entrada e na saída, trocar algumas palavras, descansar, esperar uns pelos outros, comprar uma revista ou até tomar um refresco num pequeno bar. Estes sinais humanos preparam e prolongam admiravelmente o sinal litúrgico, e dão, tanto ao pastor como aos fiéis, uma boa oportunidade de encontros"[5].

---

[1] "*Institutio*", número 70.

[2] Comentando este particular, **D. Clemente Isnard, O. S. B.**, Secretário Nacional de Liturgia da C. N. B. B., escreve:
"A Instrução Geral que encabeça o novo Missal Romano consagra novas perspectivas, bem diversas daquelas que inspiraram o antigo Corpo de Rubricas. Domina a linha mestra da flexibilidade, que confere com freqüência oportunidades de escolha ao celebrante. ESTE DEIXA DE SER UM MERO EXECUTOR DE RUBRICAS PARA ASSUMIR COM ESPONTANEIDADE A PRESIDÊNCIA DA ASSEMBLÉIA LITÚRGICA" ("Apresentação" ao novo "*Ordo Missae*" – em "Presbiteral", Vozes, Petrópolis, p. 5; e "Liturgia da Missa", Edições Paulinas, São Paulo, 1969, p. 3 – As maiúsculas são nossas).

[3] Embora seja evidentemente muito desejável que as leituras escriturísticas se façam de modo claro e digno, não podemos entretanto deixar de ressaltar que no contexto do novo "*Ordo*" tomam um sabor protestante expressões como "conceber no coração um suave e vivo afeto pela Sagrada Escritura". Às pp. 109 ss. indicamos a concepção luterana sobre os efeitos das leituras bíblicas no espírito dos fiéis.

[4] "*Nuevas Normas...*", p. 258.

[5] "*Nuevas Normas...*", p. 259. – Entre os escritos progressistas, não é fácil encontrar textos que preconizam de modo tão claro a transformação das igrejas em ambientes profanos e dessacralizados. Na passagem que acabamos de citar, com efeito, a casa de Deus é concebida como um simples salão de festas. Não é de estranhar que, em vista disso, o povo prefira freqüentar outros salões de festas mais atraentes, deixando assim as igrejas vazias.

CAPÍTULO IV

A TRADUÇÃO PORTUGUESA DO NOVO "*ORDO*"

Em certos círculos eclesiásticos tradicionalistas tem-se dito que a versão portuguesa do novo "*Ordo*" é infiel e inaceitável. Os que assim se pronunciam exprimem sem dúvida a verdade; erram porém quando, uma vez ou outra, ao invectivar a tradução portuguesa, insinuam ou mesmo afirmam explicitamente que o original latino é irrepreensível.

A fim de fixar com clareza nossa posição quanto a este ponto central do problema, argumentamos no capítulo anterior apenas com base no texto latino. Cabe agora analisar algumas infidelidades graves que encontramos na tradução portuguesa.

Segundo nos explica D. Clemente Isnard, O. S. B., Secretário de Liturgia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil,

"o texto (do novo "*Ordo*") hoje editado, na parte que toca ao povo e nos diálogos deste com o celebrante, já recebeu aprovação definitiva da Santa Sé, após acordo com os Bispos portugueses. As partes do celebrante foram aprovadas pela Comissão Central da CNBB e pela Santa Sé, a título interino, até que o Episcopado brasileiro lhes conceda, na próxima Assembléia, a aprovação definitiva"[1].

Como vemos, estaria também fugindo à evidência dos fatos quem porventura pretendesse responsabilizar exclusivamente o Episcopado Nacional pelas incorreções do texto português[2]. Acresce que, segundo determinação da Santa Sé, é facultado às Conferências Episcopais traduzir o "*Ordo*" adaptando-o às circunstâncias de cada país[3].

1. Duas observações preliminares

Antes de procedermos à análise da Tradução portuguesa do novo Ordinário da Missa, é necessário fazer duas observações de suma importância:

1º) Na crítica da versão portuguesa do novo "*Ordo*", o que nos move não são preocupações de natureza lingüística. Nada objetaríamos contra uma tradução livre mas fiel – embora seja sumamente perigoso fazer traduções livres em certas matérias, como teologia, filosofia, liturgia, Direito. Mesmo contra uma tradução infiel mas ortodoxa, em princípio nada diríamos, pois nossa atenção está voltada exclusivamente para aqueles pontos em que o novo "*Ordo*" nos parece ofender a fé católica. Assim sendo, se em alguns tópicos nos detemos em questões semânticas ou

---

[1] **D. Clemente Isnard, O. S. B.**, "Apresentação", ao novo ***Ordo Missae*** – em "Presbiteral", Vozes, Petrópolis, 1969, P. 5; e "Liturgia da Missa", Edições Paulinas, São Paulo, 1969, p. 3.

[2] Há quem tenha afirmado que, sendo o Papa infalível no baixar leis para a Igreja universal, ao católico nunca é dado pôr em questão a ortodoxia de qualquer determinação disciplinar ou litúrgica da Santa Sé.

A isso devemos inicialmente observar que de modo algum poríamos em questão a tese da infalibilidade papal nas leis para a Igreja universal. Essa tese, comum entre os autores, é considerada teologicamente certa.

Entretanto, a sagrada teologia ainda não chegou a um aprofundamento completo do sentido e do alcance dessa tese. Em artigo publicado no mensário "Catolicismo" em outubro de 1967 ("Qual a autoridade..."), já tivemos ocasião de aludir a essa lacuna, fazendo uma consideração que nos permitimos transcrever aqui:

"A legislação da Igreja não pode obrigar a pecados mortais. Isso é inquestionável. Nem mesmo recomendá-los. Poderia determinada lei eclesiástica terminar por insinuá-los? Poderia permiti-los expressamente? Poderia permiti-los tacitamente? E, por outro lado, poderia obrigar a pecados veniais? Poderia recomendá-los?, insinuá-los, permiti-los expressa ou tacitamente? Estes pontos, que não nos consta tenham sido versados pelos tratadistas, são entretanto da maior importância para uma exata conceituação da infalibilidade".

Por outro lado, a História apresenta casos de Papas – Libério, Honório I, Pascoal II, etc. – que baixaram leis que pelo menos favoreceram os hereges de seu tempo. Tendo portanto em vista que paira uma certa imprecisão quanto ao verdadeiro alcance da tese da infalibilidade papal em matéria de leis eclesiásticas, não vemos como negar ao católico a faculdade de não dar o assentimento a passagens indubitavelmente inaceitável quer da "*Institutio*", quer no novo "*Ordo*". E o mesmo se há de dizer, com mais razão, das diversas traduções da Missa, as quais nem sequer contam com aprovação especificamente pontifícia.

Outrossim, segundo o parecer de bons canonistas, o novo "*Ordo*" não se tornou estritamente obrigatório – fato esse teria repercussões de vulto na avaliação do grau em que Paulo VI empenhou sua autoridade ao promulgar a nova liturgia da Missa.

[3] "Instrução para a tradução de textos litúrgicos para a celebração com o povo", de 25 de janeiro de 1969 – "*Notitiae*", n.º 44, pp. 3-12.

gramaticais, é porque a isso nos obrigam as subtilezas do erro. “A heresia – escreveu São Paulo – alastra-se como o câncer” (II Tim. 2, 17). E, por outro lado, como ensina São Tomás, “se se fala de modo não ordenado sobre as coisas da fé, daí pode decorrer a deturpação da fé[1]”.

2º) Em segundo lugar, devemos observar que não é sobretudo neste ou naquele ponto particular que a tradução portuguesa do “*Ordo*” – como também o original latino – é passível de reservas que reputamos graves. Muitas das críticas que faremos seriam vãs caso fossem consideradas isoladamente. O que há de mais grave nas infidelidades de tradução é o fato de que elas convergem para uma mesma direção. Uma análise atenta do novo “*Ordo*” – e, mais ainda, de sua versão portuguesa – revela a todo momento expressões mal sonantes, ambíguas, equívocas, etc. Mas revela sobretudo que há unidade no conjunto dessas expressões.

2. Oferecimento do pão e do vinho

Já notamos que, segundo a nova concepção do Ofertório, o pão e o vinho não são propriamente oferecidos a Deus em espírito sacrifical, mas são apenas apresentadas no altar[2]. Já analisamos também o sentido heterodoxo dessa concepção[3].

Ora, segundo o novo “*Ordo*” latino, nós “oferecemos” (“*offerimus*”) o pão e o vinho. Esse termo não tem entretanto um significado inequívoco, pois tanto pode indicar um oferecimento feito em espírito de imolação, quanto uma simples apresentação. Os tradutores, contudo, incumbiram-se de desfazer a ambigüidade, vertendo, “*offerimus*” por “apresentamos”. Desse modo, o texto português orienta-se no sentido de negar que o pão e o vinho sejam oferecidos a Deus como símbolos da oblação de nós mesmos. A tradução adota, portanto, a interpretação do novo ofertório que é defendida, por exemplo, pelos comentadores da B. A. C.[4].

Na mesma ordem de idéias, os comentadores da B. A. C. dizem que “não pedimos a bênção de Deus sobre o pão”. Já apontamos que essa concepção é passível de censura[5]. Também em relação a este ponto a tradução portuguesa foi gravemente infiel, como se poderá verificar pelas considerações que seguem.

Na missa romana tradicional, logo antes de ambas as Consagrações, o padre pede a bênção de Deus sobre o pão e sobre o vinho, ao mesmo tempo que traça o sinal da cruz.

Os redatores do texto latino do novo “*Ordo*” eliminaram todos os sinais da cruz nessa passagem da Missa, mas em algumas das quatro Orações Eucarísticas ainda deixaram a afirmação de que Nosso Senhor abençoou o pão e o vinho[6]. Os tradutores do “*Ordo*” para o português foram mais radicais: eliminaram a noção de bênção em todas as ocasiões em que ainda figurava nas fórmulas que precedem as Consagrações do pão e do vinho.

Entretanto, não queremos nem podemos afirmar que a noção de bênção das oblatas tenha desaparecido inteiramente do texto português do novo “*Ordo*”. Também neste ponto, debilitou-se um princípio dogmático, mas manteve-se ainda certa ambigüidade. Na tradução das orações “*Te igitur*” e “*Quam oblationem*” do novo Cânon denominado Romano[7], o verbo “*benedicere*” foi traduzido, respectivamente, por “abençoar” e “santificar”[8].

---

[1] II-II, 11, 2, 2 – Ver princípios semelhantes em: **II Tim.** 1, 13; **São Leão Magno**, ep. 129, c. 2 (referido por São Tomás, II-II, 11, 2, 2); **Pio IX**, Breve “*Eximiam Tuam*”, Denz-Sch. 2831, Denz.-Umb. 1658; **Santo Agostinho**, *De Civ. Dei*, liv. X, cap. 23 (referido por Pio IX, op. cit.); **Pedro Lombardo**, IV Sent., dist. 13, *in fine*; **São Tomás**, I, 31, 2, c.; I, 39, 7, obi. 1.

[2] Ver pp. 87 ss.

[3] Ver pp. 85, 87 ss.

[4] Ver p. 87.

[5] Ver pp. 87 ss.

[6] No Texto latino, o termo “*benedixit*” encontra-se em ambas as Consagrações do novo Cânon Romano e da terceira Oração Eucarística, bem como na Consagração do pão da quarta Oração Eucarística. Mas desapareceu completamente da segunda Oração Eucarística, e da Consagração do vinho da quarta.

[7] No original latino, o verbo “*benedicere*” foi conservado nessas duas preces do Cânon dito Romano, mas desapareceu das três novas Orações Eucarísticas. Nestas últimas, as passagens que de algum modo correspondem à prece “*Quam oblationem*” apresentam o verbo “*sanctificare*”, e não “*benedicere*”.

[8] O texto português mutilou sensivelmente a oração “*Quam oblationem*”. É o que se pode verificar à p. 107, onde se compara o original latino dessa prece com a tradução que lhe foi dada.

3. Sacerdócio dos fiéis

No "*Orate fratres*", prece do Missal Romano conservada pelo novo "*Ordo*", o sacerdote, desejando indicar que o sacrifício é oferecido por ele próprio e pelo povo, não diz "nosso" sacrifício, mas "meu e vosso". A distinção pode parecer destituída de importância; não o é, entretanto, pois visa exprimir que o sacrifício não é oferecido pelo sacerdote no mesmo sentido em que o é pelo povo. E esta última verdade, como já observamos[1], é de fundamental importância na teologia da Missa, pois sua negação envolve a negação de vários dogmas.

Ora, a versão portuguesa do "*Orate fratres*" não fala em "meu e vosso", mas em "nosso" sacrifício.

Note-se que não afirmamos de modo algum que a expressão "nosso sacrifício" seja **em sim mesma** errônea. Ela pode ser legítima, e no próprio Missal Romano o sacerdote a emprega numerosas vezes. O que afirmamos – isto sim – é que, suprimindo do texto português a distinção entre o "meu" e o "vosso", que está tão clara no latim, os tradutores deram mais um passo no sentido de confundir o sacerdócio do padre com o dos fiéis.

A versão portuguesa do novo "*Ordo*" incide ainda em diversas outras infidelidades tendentes a agravar as ambigüidades do original latino no que diz respeito ao sacerdócio dos fiéis.

Assim é que a resposta do povo "*Et cum spiritu tuo*" foi traduzida por "Ele está no meio de nós". – Essa frase, embora não corresponda ao texto latino, exprime sem dúvida uma verdade, dado que Nosso Senhor está presente, por sua graça, onde dois ou três se reúnam em seu nome. Entretanto, no momento em que, como já observamos[2], se deve marcar que as graças nos são dadas em razão do sacrifício realizado pelo padre no altar, a frase "Ele está no meio de nós" insinua uma autonomia dos fiéis com relação ao sacerdócio hierárquico do celebrante.

No rito da Comunhão, quando o sacerdote diz: "A paz do Senhor esteja sempre convosco", a resposta "*Et cum spiritu tuo*" teve outra tradução: "O amor de Cristo nos uniu". – E assim se chama a atenção, uma vez mais, para o caráter comunitário da assembléia ali reunida, no qual os progressistas tendem a ver um elemento essencial da Missa.

4. Hóstia ou vítima

O termo latino "*hostia*" traduz-se em português por "hóstia" ou "vítima". Dado que em qualquer sacrifício, mesmo não propiciatório, existe uma vítima, o termo "*hostia*" não é suficiente para indicar a idéia de propiciação. Assim sendo, o fato de o encontrarmos várias vezes na "*Institutio*" e no "*Ordo*"[3] não permite concluir que esses documentos afirmem o caráter propiciatório da Missa. É inegável, entretanto, que a palavra de algum modo sugere a noção de sacrifício propiciatório. Por isso, é muito de lamentar que a versão portuguesa do "*Ordo*", sempre mais radical do que o original latino, tenha em geral evitado traduzir "*hostia*" por "hóstia" ou "vítima", preferindo outros termos, que nem sequer sugerem a idéia de propiciação, ou a sugerem de modo ainda mais tênue.

No Prefácio da Santíssima Eucaristia, os tradutores, valeram-se de uma tradução livre e assim evitaram que a idéia de "hóstia" figurasse no texto português[4].

Na oração "*Unde et memores*", do Cânon Romano, a expressão "*hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*", foi traduzida por "sacrifício perfeito e santo".

Na oração "*Supra quae*", também do Cânon Romano, as palavras "*immaculatam hostiam*" foram omitidas na tradução portuguesa, pura e simplesmente[5].

Na terceira Oração Eucarística, "*hostia*" foi traduzido por "sacrifício" em duas passagens[6].

---

[1] Ver pp. 69 e ss.
[2] Ver nota 4 da p. 95.
[3] Ver p. 67.
[4] À p. 107 apontamos as infidelidades existentes na tradução dessa passagem.
[5] À p. 107 apresentamos a tradução desses textos das orações "*Unde et memores*" e "*Supra quae*".
[6] Essas duas passagens, a primeira das quais apresentamos à p. 108, constam das orações "*Respice quaesumus*" e "*Haec Hostia*".

Na prece "*Respice, Domine*", da quarta Oração Eucarística, a palavra "*hostia*" é duas vezes traduzida por "sacrifício".

No Prefácio de Cristo Rei, o termo latino "*hostia*" é traduzido por "vítima". Aí, entretanto, o termo refere-se única e exclusivamente ao sacrifício da Cruz. Ora, como já observamos[1], o que está em causa nas principais heresias dos últimos séculos não é o caráter propiciatório do sacrifício da Cruz, mas sim do sacrifício da Missa. Assim sendo, o emprego da palavra "vítima" no Prefácio de Cristo Rei não constitui objeção ao que dissemos anteriormente; pelo contrário, harmoniza-se com as outras infidelidades de tradução, no sentido de pôr na sombra o caráter propiciatório da Missa.

5. Culto dos Anjos

Em diversas passagens a tradução portuguesa eliminou ou atenuou expressões referentes aos Anjos e à hierarquia entre eles existente.

O texto latino de vários Prefácios diz[2]:

"Por isso, com os Anjos e os ARCANJOS, com os TRONOS e as DOMINAÇÕES, e com toda a MILÍCIA DO EXÉRCITO CELESTE, cantamos o HINO de vossa glória, dizendo SEM CESSAR: Santo, Santo, Santo (...)".

Na versão portuguesa, lemos:

"Por isso, com todos os ANJOS[3] e SANTOS proclamamos a vossa glória, cantando A UMA SÓ VOZ: Santo, Santo, Santo (...)".

Como vemos, não se trata aqui de uma **tradução**, nem sequer livre ou infiel, mas de uma verdadeira **substituição de textos**. Na verdade, a frase apresentada na versão portuguesa é uma tradução literal de passagem correspondente tirada de outro Prefácio: o da segunda Oração Eucarística.

Por que essa substituição? Por que se terá rejeitado a fórmula latina, tão antiga, venerável, bela e teologicamente irrepreensível? – Não nos consta que para isso tenha sido dada qualquer explicação.

O que notamos – isso sim – é que do texto latino desses Prefácios não foi surpresa apenas a invocação nominal de quatro coros angélicos, mas também a referência a "toda a milícia do exército celeste" – e não podemos deixar de aproximar esse fato da constante aversão ao caráter militante da vida católica, que se nota nos ambientes progressistas e neomodernistas.

Observe-se, ademais, que a frase "dizendo sem cessar" foi substituída por "cantando a uma só voz". Esta última expressão é sem dúvida excelente, e já se encontrava em outras orações da liturgia tradicional. Por que os tradutores do "*Ordo*" para o português a terão preferido à anterior? – Será por concessão a certo comunitarismo tendencioso, freqüente em círculos progressistas?

Em outros Prefácios, a invocação dos Anjos se faz, em latim, com fórmula diversa:

"(...) por Cristo nosso Senhor. Por ele, os Anjos louvam a vossa MAJESTADE, as DOMINAÇÕES a adoram, TREMEM as POTESTADES. Os CÉUS, as VIRTUDES dos céus e os bem-aventurados SEFARINS a eles se associam GAUDIOSOS nessa celebração. Pedindo que VOS DIGNEIS ORDENAR que também as nossas vozes a eles se unam, dizemos com EXPRESSÕES DE SÚPLICA: Santo, Santo, Santo (...)".

Esta bela e solene impetração foi substituída pelas mesmas palavras lacônicas tiradas da segunda Oração Eucarística:

"Por isso, com todos os anjos e santos, proclamamos a vossa glória, cantando a uma só voz: Santo, Santo, Santo (...)".

---

[1] Ver p. 116.

[2] Neste texto e nos seguintes, destacamos em maiúsculas as palavras para as quais desejamos chamar mais especialmente a atenção do leitor.

[3] É lamentável que a tradução do novo "*Ordo*" tenha contrariado a índole da língua portuguesa, ao recusar-se a escrever com iniciais maiúsculas palavras como "Anjo", "Santo", "Apóstolo", "Mártir". Até mesmo os pronomes pessoais, em caso reto e oblíquo, quando referentes a Deus, estão grafados com iniciais minúsculas. Semelhante maneira de proceder acentua o cunho igualitário e horizontalizante da tradução, o qual já se nota, por exemplo, na tendência a confundir o sacerdócio hierárquico com o dos fiéis.

Com esta nova e inexplicável substituição de textos, desapareceram a invocação nominal de coros angélicos, a referência à "majestade" divina, o "tremor" reverencial das Potestades, o pedido humilde de que nossas vozes se unam aos coros celestes, etc. – Teria havido, talvez, o temor de ferir o espírito igualitário de nosso século?

Observações análogas valem para os Prefácios que têm outras fórmulas de invocação nominal de coros angélicos, isto é, os Prefácios do Espírito Santo e da Santíssima Trindade. Também aí se colocou, sem mais, o texto extraído da segunda Oração Eucarística.

Num único Prefácio foi adotado um texto português diferente. Trata-se do que foi redigido especialmente para a quarta Oração Eucarística, cuja tendência ecumenista já apontamos[1]. Aos tradutores, não pareceu necessário submeter esse texto a expurgos – será por que nele não se encontram referências nominais a coros angélicos, nem expressões como "majestade divina", "exército da milícia celeste", "tremor" dos anjos diante de Deus, etc.?

Na versão portuguesa da prece "*Supplices te rogamus*", encontramos mais uma infidelidade de tradução que vai no sentido de debilitar o culto dos Anjos. A tradução exata seria:

"Súplices nós Vos pedimos, ó Deus onipotente: ORDENAI que esta oblação seja levada, PELAS MÃOS DE VOSSO SANTO ANJO, ao VOSSO SUBLIME ALTAR, perante a vossa DIVINA MAJESTADE (...)".

No texto português do novo "*Ordo*", lemos apenas:

"Nós vos suplicamos que ela seja levada à vossa presença (...)".

Portanto, desapareceu a invocação do Anjo que preside a cada sacrifício da Missa. E desapareceram também as referências à onipotência e à majestade divinas, ao altar celeste, etc.

6. Culto dos Santos

Em relação ao culto dos Santos, os tradutores praticaram também várias infidelidades que debilitam ainda mais o sentido dos textos latinos. São imprecisões ou erros às vezes pequenos, mas significativos no seu conjunto.

Na oração "*Communicantes*", do Cânon Romano, onde se deveria ler "VOSSOS santos Apóstolos e Mártires", lê-se "santos apóstolos e mártires".

Na oração "*Nobis quoque pecatoribus*", também do Cânon Romano, onde se deveria ler "VOSSOS SANTOS Apóstolos e Mártires", lê-se "apóstolos e mártires".

No memento dos mortos da segunda Oração Eucarística, onde se deveria ler "santos Apóstolos e todos os SANTOS, que neste mundo Vos agradaram", lê-se: "santos apóstolos e todos os que neste mundo vos serviram".

Na oração "*Ipse nos tibi perficiat*", da terceira Oração Eucarística, onde se deveria ler "vossos SANTOS Apóstolos e GLORIOSOS Mártires", lê-se "vossos apóstolos e mártires".

7. Culto de Nossa Senhora

Mais graves do que as infidelidades de tradução que diminuem o culto dos Anjos e Santos, são aquelas que debilitam ou mesmo alteram o sentido de orações referentes a Nossa Senhora.

Assim é que, no "*Communicantes*" comum do Cânon Romano, onde se deveria ler "(...) veneramos PRIMEIRAMENTE a GLORIOSA sempre Virgem Maria (...)", faltaram as palavras "primeiramente" e "gloriosa".

No "*Communicantes*" próprio do Natal, a verdadeira tradução do texto latino seria:

"(...) celebramos o dia sacratíssimo em que a virgindade INTACTA DA BEM-AVENTURADA Maria deu a este mundo o Salvador. Veneramos também a memória PRIMEIRAMENTE da mesma SEMPRE Virgem Maria, MÃE DE DEUS E NOSSO SENHOR JESUS CRISTO, e AINDA de São José, Esposo da mesma Virgem (...)".

---

[1] Ver p. 94.

Na tradução portuguesa, foram supressas ou atenuadas, entre outras de menor vulto, as expressões que, no texto acima, destacamos em maiúsculas.

Está ela assim formulada:

"(...) celebramos o dia santo em que a Virgem Maria deu ao mundo o Salvador. Veneramos também a mesma Virgem Maria e seu esposo São José (...)".

Nos demais "*Communicantes*" próprios do tempo, isto é, no da Epifania, do período pascal, da Ascensão e de Pentecostes, a parte final do texto latino, em que se invoca a Nossa Senhora (de "Veneramos" até "Esposo da mesma Virgem") é idêntica à do Natal. Na sua tradução portuguesa foram também eliminadas as expressões "primeiramente", "gloriosa", "sempre", "Mãe de Deus e nosso Senhor Jesus Cristo", "e ainda".

Infidelidade semelhante foi cometida na tradução da referência a Nossa Senhora constante da terceira Oração Eucarística. Onde deveríamos ler "(...) para alcançarmos a vida eterna com os vossos eleitos, PRIMEIRAMENTE com a SANTÍSSIMA Virgem Maria, Mãe de Deus (...)", lemos: "(...) para alcançarmos a vida eterna com os vossos santos: a Virgem Maria, Mãe de Deus (...)".

8. Termos escolásticos

No Prefácio da Santíssima Trindade, é significativo o abandono, pela versão portuguesa, de termos escolásticos que figuram no original latino: "substância", "discreção", "propriedade". Em defesa dessa infidelidade, os tradutores, talvez aleguem que o povo não compreenderia tais termos técnicos da Escola. nisso, têm eles certamente razão; mas, em vez de concluírem daí que a oração oficial da Igreja deve ser dita em latim, optam por alterar o sentido das preces litúrgicas, e assim terminam dando sua contribuição ao descrédito com que os acatólicos procuram denegrir a escolástica.

9. Outras infidelidades de tradução

Apresentamos a seguir vários tópicos em que a infidelidade da tradução e a sua convergência num mesmo sentido são evidentes, dispensando comentários.

Poremos lado a lado, em três colunas, o texto latino, a tradução portuguesa correta e a tradução portuguesa oficial.

Grifaremos as palavras para as quais desejamos chamar de modo especial a atenção do leitor.

TEXTO LATINO	TRADUÇÃO CORRETA	TRADUÇÃO OFICIAL
“*Benedictus Deus et Pater Domini Nostri Jesu Christi*”. (Resposta do povo, nos ritos iniciais).	Bendito seja Deus, **Pai** de Nosso Senhor Jesus Cristo.	“Bendito seja Deus **que nos reuniu no amor** de Cristo”.
“*Qui ad dexteram Patris sedes, ad interpellandum pro nobis: Kyrie, eleison*”. (da terceira fórmula do rito penitencial).	Vós, que **estais sentado à direita** do Padre, para interceder por nós: Senhor, tende pie-dade de nós.	“Senhor, que intercedeis por nós **junto** do Pai, tende piedade de nós”.
“*Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus* (...)”. (Início dos Prefácios, exceto os da Páscoa e das Orações Eucarísticas 2ª e 4ª).	Verdadeiramente é **digno e justo, razoável e salutar**, render-Vos graças em todo tempo e lugar, ó Senhor, Padre **santo**, Deus onipotente e eterno (...).	“Na verdade, ó Pai, Deus eterno e todo-poderoso, é nosso dever dar-vos graças, **é nossa salvação dar-vos glória**, em todo tempo e lugar (...)”.
“(...) *cum, secundo venerit in suae gloria maiestatis* (...)”. (Do primeiro Prefácio do Advento).	(...) quando vier, pela segunda vez, na glória de sua **majestade** (...).	“Revestido da sua glória, ele virá uma segunda vez (...)”.
“(...) *Unigenitus tuus* (...) *nova nos immortalitatis suae luce reparavit*”. (Do Prefácio da Epifania).	(...) o vosso Unigênito (...) **restaurou**-nos pela nova luz de sua imortalidade.	“(...) vosso Filho único (...) em sua luz imortal nos **renovou**”.
“(...) *ut, pietatis officia et opera caritatis propensius exsequentes* (...)”. (Prefácio dos domingos da Quaresma).	(...) a fim de que, dedicando-se mais ao**s deveres de piedade e às obras de caridade**.	“E, dedicando-se mais à **oração** e ao **amor fraterno** (...)”.
“(...) *corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia* (...)”. (Do Prefácio das férias da Quaresma).	(...) pelo **jejum do corpo**, corrigis os nossos vícios, elevais a nossa **mente**, e nos concedais a **virtude** e as recompensas (...).	“Pela **penitência** desta quaresma, corrigis os nossos vícios, elevais os nossos **sentimentos**, e nos dais **forças** e recompensa (...)”.
“*Qui, crucem passus, a perpetua morte nos liberavit et, a mortuis ressurgens, vitam nobis donavit aeternam*”. (Do 2º Prefácio dos domingos durante o ano).	O Qual, morrendo na Cruz, libertou-nos da morte **perpétua**, e, ressuscitando dos mortos, deu-nos a vida **eterna**.	“(...) morrendo na cruz, libertou-nos da morte e, ressuscitando dos mortos, deu-nos a vida”.
“*Qui, verus aeternusque sacerdos, formam sacrificii perenis instituens, hostiam tibi se primus obtulit salutarem, et nos, in sui memoriam, praecepit offerre, ut, in sacro convivio panem vitae sumentes, mortem suam annuntiemus donec veniat*”. (Do Prefácio da Santíssima Eucaristia).	Ele, verdadeiro e eterno sacerdote, instituindo o sacrifício **perene**, ofereceu-Vos **em primeiro lugar** a **hóstia de salvação** que era Ele próprio, e mandou que nós **a oferecêssemos** em sua memória, a fim de que, comendo o pão da vida **no banquete sagrado**, anun-ciemos a sua morte até que Ele venha.	“Ele, instituindo o sacrifício **da nova aliança**, como ver-dadeiro e eterno sa-cerdote, ofereceu-se a vós **para nossa salvação**. E man-dou-nos celebrar a sua memória, a fim de que, comendo o pão da vida, anunciemos a sua morte, enquanto esperamos sua vinda”.

"(...) *per Christum Dominum Nostrum. In quo omnia instaurare tibi complacuit* (...)". (Do Prefácio comum).	(...) por Cristo, Senhor nosso. Nele quisestes **instaurar** todas as coisas (...).	"(...) por meio do Cristo, Senhor nosso. Nele quisestes **reunir** todas as coisas (...)".
"(...) *uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, in primis quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica* (...)". (Da oração "*Te igitur*", do Cânon Romano).	(...) que **aceiteis** e abençoeis estes dons, estas dádivas, estes **sacrifícios santos e ilibados**, que Vos oferecemos **primeiramente** por vossa **Santa** Igreja **Católica** (...).	"(...) que abençoeis estas oferendas **apresentadas ao vosso altar**. Nós as oferecemos pela vossa Igreja **dispersa pelo mundo inteiro** (...)".
"(...) *quae tibi offerimus* (...) *una cum* (...) *omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*". (Da oração "*Te igitur*", do Cânon Romano).	(...) que Vos oferecemos (...) com todos os fiéis **ortodoxos** e observantes da Fé **Católica** e Apostólica.	"(...) Nós as oferecemos também (...) por todos os que guardam a fé **que receberam dos apóstolos**".
"(...) *ab aeterna damnatione nos eripi* (…) *jubeas* (…)". (Da Oração "*Hanc igitur*". do Cânon Romano).	(...) livrai-nos da condenação **eterna** (...).	"(...) livrai-nos da condenação (...)".
"*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris* (...)". (Da oração "*Quam oblationem*", do Cânon Romano).	Esta **oblação**, nós Vos suplicamos, ó Deus, Vos **digneis** de fazê-la **em tudo bendita, aprovada, ratificada, racional e aceitável aos vossos olhos** (...)	"Ó Pai, aceitai e **santificai** estas **oferendas** (...).
"(...) *accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas* (...)". (Da Consagração do Cânon Romano).	(...) tomou o pão em suas mãos **sanctas e veneráveis** (...).	"(...) tomou o pão em suas mãos (...)".
(...) *accipiens et hunc preaclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas* (...)". (Consagração do Cânon Romano).	(...) tomando tam-bém **este preclaro** cálice em suas mãos **santas e veneráveis** (...)	"(...) tomou o cálice em suas mãos (...)".
"(...) *offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae, et Calicem salutis perpetuae*". (Da oração "*Unde et memores*", do Cânon Romano).	(...) oferecemos à vossa **preclara majestade**, dos dons e dádivas que nos haveis feito, a **hóstia pura**, a **hóstia santa**, a **hóstia imaculada**, o Pão **santo** da vida eterna e o Cálice da salvação **perpétua**.	"(...) vos oferecemos, ó Pai, dentre os bens que nos destes, o **sacrifício perfeito e santo**, pão da vida eterna e cálice da salvação".
"*Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere* (...)". (Do Cânon Romano).	**Dignai-vos considerar** (estes dons) **com olhar propício e sereno**, e aceitá-los (...).	"Recebei, ó Pai, esta oferenda (...)".

“(...) *digneris* (...) *accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae: et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctus sacrificium, immaculatam hostiam*”. (Da Oração “*Supra quae*”, do Cânon Romano).	(…) **Dignai**-Vos aceitar (estes dons), como Vos **dignastes** aceitar as oferendas de **vosso filho justo** Abel, o sacrifício de **nosso Patriarca** Abraão, e o que Vos ofereceu o **vosso sumo sacerdote** Melquisedeque, **sacrifício santo, hóstia imaculada**.	“Recebei (...) esta oferenda, como recebestes a oferta de Abel, o sacrifício de Abraão e os **dons** de Melquisedeque”.
“(...) *qui nos prae-cesserunt cum signo fideli, et dormiunt in somno pacis*”. (Do memento dos mortos do Cânon Romano).	(os) que nos **precederam** com o sinal da fé e dormem no sono da paz.	“(os) que partiram desta vida, marcados com o sinal da fé”.
“(...) *locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur*”. (Do memento dos mortos do Cânon Romano).	(...) pedimos que concedais um **lugar** de **refrigério**, de luz e de paz.	“(...) concedei a **felicidade**, a luz e a paz”.
“*Vere Sanctus es, Domine* (...)”. (Da terceira Oração Eucarística).	Verdadeiramente sois Santo, ó **Senhor** (...).	“Na verdade, vós sois santo, ó **Deus do universo** (...)”.
“(...) *agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari, concede ut* (...)”. (Da prece “*Respice quaesumus*”, da 3ª Oração Eucarística).	(...) reconhecendo a **hóstia** através de cuja **imolação quisestes ser aplacado**, concedei que (...).	“(...) reconhecei o **sacrifício que nos reconcilia** convosco e concedei que (...)”.
“(...) *coram te innumerae astant turbae angelorum* (...)”. (Do Prefácio da 4ª Oração Eucarística).	(...) diante de Vós estão **inúmeras multidões** de Anjos (...).	“Eis, pois, diante de vós **todos** os anjos (...)”.
“(...) *libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis* (...)”. (Da comunhão).	(...) livrai-me, por **este** vosso **sacrossanto** Corpo e Sangue, de todas as minhas iniqüidades (...)	“(...) livrai-me dos meus pecados (...) pelo vosso corpo e pelo vosso sangue (...)”.
“(...) *fac me tuis semper inhaerere mandatis, et a te num quam separari permittas*”. (Da Comunhão).	(...) **fazei** com que eu cumpra sempre os vossos **mandamentos** e nunca **permitais** que de Vós me separe.	“(...) **dai-me** cumprir sempre a vossa **vontade** e jamais separar-me de vós”.

CAPÍTULO V

O NOVO ORDINÁRIO DA MISSA E A CEIA PROTESTANTE

Vários teólogos têm chamado a atenção do público católico, para a inspiração protestante, especialmente luterana, do novo "*Ordo Missae*". O estudo do assunto torna claro que não lhes falta razão. É o que desejamos mostrar nas páginas seguintes, com base em documentos sobre a Reforma e suas inovações litúrgicas, escritos quer por católicos quer por protestantes.

Como a análise desses documentos revelará, infelizmente, o que há de comum entre a ceia luterana e a nova Missa não são apenas alguns traços superficiais. Não se trata de mera semelhança aparente ou casual. Mas verifica-se que a analogia existente entre ambas se radica nos próprios pressupostos que estão subjacentes a uma e a outra.

A. UMA REFORMA LENTA E CAUTELOSA

No "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", verbete "*Luther*", J. Paquier descreve nos seguintes termos o novo culto introduzido por Lutero:

"Logicamente, a nova religião deveria talvez ter apenas um culto: o culto interior da fé. Para excitar esse culto interior, poderia ser-lhe acrescentado um sacramento: "a Palavra"[1]. Mas o passado católico de Lutero e seu bom senso o impediram de tirar as conseqüências lógicas de suas idéias[2]. O novo culto será uma redução e uma transformação do culto católico, redução e transformação prudentes, tímidas, que conservavam muito do passado"[3].

Veja-se, pois, como seria insuficiente alegar, em defesa do novo "*Ordo*", que ele conserva muito do Missal tradicional.

"O centro do culto católico – continua J. Paquier – é Jesus Cristo. A grande prece da Igreja, o ato mais importante de seu culto, é a Missa, ao mesmo tempo sacrifício e realização de um sacramento. Como sacrifício, ela é antes de tudo uma homenagem do homem a Deus. Como realização de um sacramento, ela é antes de tudo uma fonte de santificação para o homem. Este sacramento é o "sacramento" da Eucaristia, ou simplesmente o "Sacramento", como se dizia ao tempo de Lutero.

Desta doutrina, Lutero conservou sempre a crença na presença real de Jesus Cristo na Eucaristia. É isso o que o distingue nitidamente de Zwinglio[4], de Bucer, de Calvino, numa palavra daqueles que, talvez com certa ironia, foram chamados de "sacramentários"[5].

Note-se, portanto, quanta razão tinha Pio VI[6] ao condenar o Sínodo de Pistóia por não falar em "Transubstanciação", embora admitindo a "presença real". Mais uma vez torna-se clara aqui a gravidade da omissão em que incide a "*Institutio*" ao indicar a maneira pela qual Jesus Cristo está na Eucaristia, empregando apenas o termo "presença" – e nem sequer falando em "presença real"[7].

J. Paquier prossegue: "Mas, evidentemente, ele submeteu esse dogma a modificações profundas. Em primeiro lugar, esse sacramento, como os demais, não produzia a graça; apenas excitava em nós a confiança em que nossos pecados estavam perdoados[8]. Por outro lado, depois da consagração o pão e o vinho permaneciam juntamente com o Corpo de Cristo: não havia mudança

---

[1] Já assinalamos, às pp. 73 ss., a importância singular que a "*Institutio*" atribui à "Liturgia da Palavra".
[2] Observe-se que é próprio aos heresiarcas caminhar aos poucos, só revelando seus reais propósitos quando as resistências dos fiéis estão vencidas. Esse ponto será exposto com maiores detalhes adiante, sobretudo à p. 112.
[3] **J. Paquier**, verbete "*Luther*", cols. 1304-1305
[4] Sobre a reforma litúrgica de **Zwinglio**, ver p. 113.
[5] **J. Paquier**, verbete "*Luther*", col. 1305.
[6] Ver pp. 64-65.
[7] Ver pp. 63 ss.
[8] A nova Missa, atenuando o caráter sacrifical e propiciatório do culto eucarístico, estabelece mais um ponto de contato com a ceia luterana.

de substância, nem transubstanciação, mas impanação.[1] Aliás, tanto como homem, quanto como Deus, Jesus Cristo estava presente em toda parte; que dificuldade haveria portanto em admitir sua presença na Eucaristia[2]? Além disso, quando está Jesus Cristo presente no pão e no vinho? Em geral, Lutero nos diz que Ele está presente apenas no momento da consagração e da comunhão. Mas sobre este ponto, como sobre outros, são abundantes suas contradições[3]; compreende-se facilmente, facilmente, pois, que após sua morte essa crença na presença real tenha periclitado um pouco entre os seus seguidores.

Finalmente, e acima de tudo, Lutero se levanta contra a idéia de sacrifício[4]. A idéia da Missa o punha propriamente em fúria. Foram a Missa e o Papado[5] que mais injúrias dele receberam"[6].

A seguir, o artigo do "*Dictionnaire de Théologie Catholique*" descreve os ataques violentos de Lutero contra a cobrança de espórtulas pelas Missas. Isso, segundo ele, tinha por efeito manter um sem-número de padres na ociosidade e promover o abuso das fundações. Por tal razão, ele dizia que a Missa é obra do diabo[7], é "a maior e mais horrível das abominações papistas, a cauda do dragão do Apocalipse"[8]. Como bem observa J. Paquier, o abuso das espórtulas não era mais do que uma "razão de circunstância" para os ataques de Lutero contra a Missa[9], pois na realidade a lógica de sua doutrina levaria à abolição total da Missa.

É o que J. Paquier explica mais circunstanciadamente a seguir:

"Contra a Missa, entretanto, Lutero tinha uma razão infinitamente mais importante: a Missa se opunha à sua concepção da religião. Antigamente o centro da religião era Deus. Antes de mais nada, o culto era portanto uma homenagem prestada a Deus; dessa homenagem, o sacrifício era o ato por excelência. Com Lutero, o centro da religião já não é Deus, mas o homem; a finalidade da religião é esclarecer o homem e, mais ainda, consolá-lo. Assim sendo, para que serve uma imolação feita a Deus para reconhecer seu domínio soberano sobre a criatura[10]? Sem dúvida, Lutero ainda admitia o sacrifício da cruz,; mas ele chegou a fazer desse sacrifício um estágio antigo da religião e a colocá-lo em oposição com nossa vida religiosa de hoje. De um lado, no estágio de outrora, havia Cristo e seus méritos; de outro, no estágio atual, estaríamos nós, que nada mais teríamos a merecer, mas que deveríamos apenas atrair sobre nós os méritos de Jesus Cristo, por nossa confiança nele (Weimar, t. VIII, p. 442, 28 ss. – 1521); etc."[11].

— Pode-se aqui perguntar se se nota entre os doutrinadores progressistas alguma tendência a afastar os fiéis da Comunhão freqüente e a diminuir a devoção à Santa Missa.

À primeira vista, essa pergunta parece merecer resposta negativa, uma vez que eles a todo momento se proclamam ardentes paladinos da liturgia em geral, e da liturgia eucarística em particular. Com freqüência de tal modo enaltecem as excelências da Missa, que nisso parecem superar de muito os católicos tradicionais.

Não podemos entretanto esquecer que quando se exalta algo em termos não inteiramente condizentes com a sã doutrina, em geral acaba-se por denegrir, e às vezes até por negar, aquilo mesmo que de início tanto se louvou. É o que a História ensina. O racionalismo conduziu ao suicídio da própria razão; o falso fervor eucarístico dos jansenistas terminou afastando as almas do

---

[1] Portanto, também a afirmação da presença do "Corpo de Cristo" na Eucaristia, é insuficiente para distinguir católicos e protestantes. O uso do termo "transubstanciação" é indispensável (ver as observações que fazemos a esse propósito às pp. 63 ss.).

[2] Como se vê, Lutero, por sua vez, jogava com as ambigüidades inerentes ao conceito de "presença". Sobre a maneira como a "*Institutio*" faz uso desse conceito, ver pp. 63 ss.

[3] Por sua vez, nos escritos progressistas são abundantes as contradições (ver pp. 81 ss.).

[4] O novo "*Ordo*" debilita a noção de que a Missa constitui um sacrifício (ver pp. 65 ss.).

[5] Também em nossos dias a noção tradicional da Missa e o primado papal são talvez os pontos da doutrina católica mais impugnados pelos neomodernistas.

[6] **J. Paquier**, verbete "Luther", no "*Dict. de Théol. Cath.*", cols. 1304-1305.

[7] Weimar, t. VIII, p. 499, 13 (1521).

[8] Weimar, t. L, p. 200, 8; p. 204, 15 (1537).

[9] Col. 1305.

[10] Por essa razão, Lutero desejava a abolição do Ofertório (ver. pp. 119 ss.). No novo "*Ordo*", o Ofertório praticamente desapareceu (ver pp. 84 ss.).

[11] **J. Paquier**, verbete "Luther", cols. 1305-1306. – A noção de que nada temos a merecer não vai sem afinidade com a pouca ênfase dada pelo novo "*Ordo*" ao caráter propiciatório da Missa.

Santíssimo Sacramento; o liberalismo levou ao totalitarismo; o paraíso terreno prometido pelos comunistas revela-se cada vez mais um mundo infernal, de onde populações inteiras querem fugir.

A mesma regra valerá para o movimento litúrgico malsão já denunciado por Pio VII?

Infelizmente, há razões para recear que sim. Apontaremos algumas delas:

1º) O comentário da B. A. C., ao qual já nos referimos, diz que o sacerdote nunca deve celebrar a Missa privada – agora chamada "sem povo" – por mera devoção particular[1].

2º) Glosando o parágrafo da "*Institutio*" que declara ter a Missa um caráter "comunitário", os mesmos comentaristas da B. A. C. escrevem:

"Em nossa pastoral devemos tirar todas as conseqüências destas palavras da "*Institutio*". Por exemplo: quando não houver verdadeira necessidade comum, não multiplicar as Missas, especialmente nos dias de semana. Para isso, não se poderia julgar que em tais dias qualquer fiel estará bem atendido com uma Missa pela manhã e outra à tarde, nas horas mais cômodas para a maioria? E, nesse caso, se há mais sacerdotes que o número de Missas, por que não concelebrar, agrupando assim os fiéis na medida do possível"[2]?

E por que não multiplicar as Missas – perguntamos nós – como a doutrina católica permite e mesmo aconselha, para facilitar ao máximo sua assistência pelos fiéis? Tanto mais que o verdadeiro caráter "comum" da Missa não deixa de existir na celebração privada[3].

3º) Por outro lado, cada vez mais vai-se espalhando entre sacerdotes e fiéis a noção de que a comunhão fora da Missa não se coaduna com as recentes reformas litúrgicas.

— A exposição de J. Paquier prossegue:

"A Missa já não é um sacrifício. Lutero vai por isso eliminar dela tudo que lembrava esse caráter[4]. Outras razões contribuirão para as modificações que ele vai introduzir. Lutero e Melanchton eram professores; o ensino vai substituir o sacrifício, a cátedra vai substituir o altar. Ao professor não agradam os aparatos faustosos; o novo culto será simples[5]. Todos os cristãos são sacerdotes; portanto, todos comungarão sob as duas espécies[6]. Na Eucaristia, Jesus Cristo não está constantemente presente, mas só o está no momento da função e da ceia. Logo, fora do ofício não se há de ir ao templo para rezar[7]. E para coroar tudo o mais, o vernáculo – usado aliás na Igreja primitiva – será introduzido no culto e substituirá o latim, língua oficial da Igreja do Ocidente.

---

[1] "*Nuevas Normas...*", p. 214, comentário ao número 209 da "*Institutio*".

[2] "*Nuevas Normas...*", p. 91, comentário ao número 14 da "*Institutio*".

[3] Ver: **Concílio de Trento**, Denz-Sch. 1747; **Lercher**, "*Instit. Theol. Dogm.*", t. IV-2-1, p. 276, nota 14.

[4] Sobre a tendência do novo "*Ordo*" de pôr na sombra o caráter sacrifical da Missa, ver pp. 65 ss.

[5] Ressaltando os vezos de professores, que teriam dado ocasião a certos erros de Lutero e Melanchton, **J. Paquier** parece não notar que o igualitarismo, e portanto o orgulho e a sensualidade, estejam no âmago do estado de alma que deu origem ao protestantismo. Sobre o papel central da metafísica igualitária na eclosão da Revolução protestante, ver **Plínio Correa de Oliveira**, "Revolução e Contra-Revolução", pp. 30-33.

[6] Não é pois sem profundo mal-estar que os católicos antiprogressistas vêm presenciando a ampliação, na liturgia católica, dos casos autorizados de comunhão sob as duas espécies.

[7] Sobre a tendência do movimento litúrgico heterodoxo de condenar toda piedade privada, **Pio XII** escreveu:

"Tratando da genuína e sincera piedade, afirmamos que entre a sagrada liturgia e os outros atos de religião – desde que sejam retamente ordenados e tenham em vista um fim bom – não pode haver verdadeira repugnância; há, até, alguns exercícios de piedade que a Igreja muito recomenda ao clero e aos religiosos. Queremos que o povo cristão tampouco se alheie desses exercícios (...).

Não cesseis pois, Veneráveis Irmãos, no vosso zelo pastoral, de recomendar e fomentar – como alguns pretendem, quer iludidos por uma aparente renovação da liturgia, quer falando com ligeireza de uma eficácia e dignidade exclusivas dos ritos litúrgicos – que as igrejas estejam fechadas durante as horas não destinadas às funções litúrgicas, como já sucede em algumas regiões; que se negligenciem a adoração ao Santíssimo Sacramento e as piedosas saudações ao tabernáculo; que se desaconselhe a confissão feita somente por motivo de devoção; que se descure, de modo que aos poucos arrefeça e se entibie, o culto da Virgem Mãe de Deus, sobretudo entre a juventude, pois a devoção a Maria, segundo afirmam os Santos, é sinal de predestinação. Estas tendências são frutos envenenados, sumamente nocivos à piedade cristã, nascidos de ramos degenerados de uma árvore boa; é necessário portanto cortá-los, para que a seiva vital da árvore possa alimentar somente os frutos agradáveis e ótimos (Encíclica "*Mediator Dei*", A. A. S. 1947, pp. 583-585).

Ver também a alocução de **Pio XII**, de 22 de setembro, de 1956, aos participantes do Congresso internacional de Liturgia Pastoral, realizado em Assis – A. A. S. 1956, p. 714.

Desse modo, Lutero se aproximava do povo e o interessava na causa da Reforma[1]. Finalmente, no primeiro plano estará o sermão; no segundo, a prece; e só no terceiro, a confissão e a ceia[2].

Entretanto, as mudanças far-se-ão timidamente. É o que pedem um certo bom senso de Lutero e a falsidade de suas atitudes. Era necessário adormecer as populações ou, segundo sua expressão, "contemporizar com a consciência dos fracos" (Weimar, t. XII, p. 48, 20 – 1523). Nas igrejas, o povo encontrará mais ou menos os mesmos ritos de outrora. O próprio nome de "missa", derivado do ídolo "*Maozim*" descrito por Daniel ("*Tischreden*", t. IV, n.º 5037 – 1540), esse nome horrendo, será conservado. Assim, longos anos após se terem tornado luteranas, haverá comunidades cristãs na ignorância de sua própria separação de Roma e da Igreja Católica"[3].

É de espantar o sucesso das medidas contemporizadoras adotadas por Lutero, em ambientes que teriam reagido energicamente caso desde o início houvessem visto para onde estavam sendo levados.

Essa lição da História cria para muitas almas, em nossos dias, a obrigação grave de alertar seus irmãos na fé contra o processo que nos envolve.

Pois, como se vê, reformas profundas e gravíssimas podem desenvolver-se "timidamente" e muito aos poucos. É pois com apreensão que se indaga até que ponto poderá evoluir a liturgia, a partir da "*Institutio*" e do novo "*Ordo*". Tanto mais quanto tal evolução será polimorfa e, "*ipso facto*", muito desembaraçada, em conseqüência da faculdade, concedida aos Bispos e às Conferências Episcopais, de introduzirem em seus territórios, com autorização da Santa Sé, inovações não previstas nos livros litúrgicos. A isto se devem somar as atribuições já muito amplas de que gozam as mesmas Conferências Episcopais para a aplicação concreta das normas da "*Institutio*"[4].

Pode-se recear que o exercício de tais faculdades, condicionado às peculiaridades de cada região e impelido pela lógica interna das coisas, se faça de modo a retardar o processo de modernização da liturgia, assegurando-lhe singular eficácia em rumo a radicalizações e exageros de toda a ordem. Na Holanda, por exemplo, as inovações possivelmente serão numerosas e extremadas, ao passo que no Brasil se desenvolverão de modo mais dúctil e gradual. Em todos os países tentar-se-á adormecer eventuais resistências através de medidas conciliatórias, ao mesmo tempo que se procurará sem dúvida correr em toda a medida do possível.

Um eventual recurso a tais "contemporizações com a consciência dos fracos" seria tanto mais de recear, quanto numerosos católicos tradicionalistas não parecem ter os olhos abertos para o perigo de semelhantes marchas lentas da Revolução[5].

"Foi com essas preocupações doutrinárias e práticas – continua J. Paquier – que Lutero reformou a Missa. Em fins de 1523 ele escreveu, ainda em latim, sua "Breve Exposição da Missa e da Comunhão"; e em princípios de 1526, em alemão, "A Missa Alemã e o Ordinário do Serviço de Deus" (...).

A primeira missa em alemão foi celebrada em Wittenberg a 29 de outubro de 1525[6]. No luteranismo contemporâneo, essa missa conservou-se integralmente"[7].

Como se vê, o processo revolucionário luterano de algum modo parou, tornando-se pois impossível fazê-lo chegar às últimas conseqüências das idéias de Lutero. Sem dúvida, outras seitas e outras escolas se incumbiram mais tarde de levar avante a marcha da Revolução[8]. Mas é importante ressaltar aqui a estagnação que deteve o luteranismo a meio caminho. Foi ela provocada

---

[1] Também aqui não nos parece que **J. Paquier** tenha visto o alcance exato de um ponto da reforma protestante. Lutero teria introduzido o vernáculo na Liturgia para agradar o povo? Ou sobretudo para eliminar o caráter sacral do culto, para confundir o celebrante com o povo-sacerdote, para destruir uma tradição venerável da Igreja, etc.?

[2] Outra afinidade. O novo "*Ordo*" deu maior destaque à "Liturgia da Palavra" e à homilia, ao mesmo tempo que reduziu o "*Confiteor*" e o Cânon, e eliminou as absolvições dadas pelo sacerdote aos fiéis.

[3] **J. Paquier**, verbete "*Luther*", col. 1306.

[4] Ver p. 125.

[5] Ver a respeito: **Plínio Corrêa de Oliveira**, "Revolução e Contra-Revolução", pp. 22-23, 24-25, 50.

[6] Note-se a extrema lentidão da reforma litúrgica levada a cabo por Lutero. A publicação de suas 95 teses sobre as indulgências data de 1517, e sua condenação por **Leão X**, de 1520. No entanto, foi só em 1525 que ele celebrou sua primeira missa em alemão.

[7] **J. Paquier**, verbete "*Luther*", col. 1306.

[8] Ver **Plínio Corrêa de Oliveira**, "Revolução e Contra-Revolução", p. 19, 22-23, 24-27.

sobretudo por reações de certo fundo tradicionalista surgidas nos meios luteranos, especialmente em decorrência das medidas enérgicas e salutares adotadas pelo Concílio de Trento.

Estamos diante de mais uma lição da História, que nos mostra não apenas quão grandes são as possibilidades de êxito das reações católicas vigorosas e altaneiras, mas também com quanta cautela devem agir os pseudo-reformadores a fim de evitarem a estagnação dos processos revolucionários que desencadeiam.

"Como regra geral – lemos a seguir em J. Paquier – a missa luterana ou ceia só se realizava aos domingos. Manteve-se contudo o culto quotidiano, substituindo a missa por uma leitura da Bíblia seguida de sermão, de preces e de salmos cantados. As festas dos santos desapareceram pouco a pouco. Em todo o caso, para com a Virgem e os outros santos devia-se ter apenas um culto honorífico, evitando tomá-los por intercessores junto a Deus. Era também nesse sentido que se podiam conservar suas imagens"[1].

Depois de descrever as modificações introduzidas por Lutero na liturgia dos demais sacramentos, J. Paquier faz uma observação que também sugere comparações curiosas com acontecimentos contemporâneos:

"São esses os principais traços do culto luterano nascente. Muitos detalhes permaneceram imprecisos, variando de ano para ano, de uma cidade para a cidade vizinha"[2].

— Completando este item, transcrevemos a seguir uma exposição breve, feita pelo historiador Jean Rilliet, sobre a reforma litúrgica de Zwinglio:

"Na quinta-feira santa, 13 de abril de 1525, bem como na sexta-feira santa e no domingo de Páscoa seguintes, sob as abóbadas estarrecidas do "*Grand Muenster*", o culto se processou de maneira absolutamente nova. A língua alemã expulsava totalmente o latim da liturgia. Os coros não cantavam mais. Erguiam-se apenas, à entrada do presbitério, as vozes de Zwinglio e dos dois sacerdotes que o assistiam, recitando alternadamente textos tirados dos Salmos e do Credo. Em certos momentos, a multidão que se comprimia na igreja lhes dava seu apoio através de respostas: "Deus seja louvado", "Amém", ou ainda recitava com eles, ajoelhado", o Padre Nosso. A ceia substituía a missa.

As espécies da refeição sagrada encontravam-se sobre uma mesa de tipo comum. Zwinglio oficiava voltado para a assembléia, em vez de permanecer, como na liturgia romana, de frente para o altar. A seu tempo, acólitos distribuíam o pão ao longo dos bancos dos fiéis, que com suas próprias mãos tomavam um pedaço e o levavam à boca. O cálice, trazido da mesma maneira, circulava em seguida, passando de um comungante a outro. Zwinglio fizera questão de que o vinho fosse posto em cálices de madeira, a fim de repudiar abertamente todo o fausto.

Essas inovações sensacionais encontraram poucas oposições. Foi de causar confusão a facilidade com que a Igreja abandonou uma tradição secular. Durante muitos anos os partidários da lei antiga foram autorizados a ir nos domingos a lugares vizinhos em que encontravam as vestes sacerdotais, o incenso, o "*Kyrie eleison*", o "*Gloria*", a confissão – tudo isso havia desaparecido dos santuários de Zurique. Quando as relações entre os Confederados se tornaram tensas, pouco após a passagem de Berna à Reforma, em 1528, a tolerância foi supressa"[3].

---

[1] **J. Paquier**, verbete "*Luther*", no "*Dict. de Théol. Cath.*", col. 1306.
Note-se neste último parágrafo, que Lutero apenas **permitia** que se conservassem as imagens – certamente para não contrariar desejos profundos do povo. A "*Institutio*" tem um único tópico dedicado ao culto das imagens – o de número 278. Observe-se que não se encontra aí uma palavra de estímulo a esse culto tão louvado pela Igreja, mas apenas uma permissão, toda ela envolta na preocupação de evitar eventuais perigos da devoção às imagens:
"Nos edifícios sagrados as imagens do Senhor, da Bem-aventurada Virgem Maria e dos Santos, segundo a antiqüíssima tradição da Igreja, são legitimamente propostas à veneração dos fiéis. Cuide-se, porém, de um lado, que o seu número não seja demasiado, a fim de não desviarem a atenção dos fiéis da própria celebração (cf. Conc. Vat. II, Const. Sobre a S. Liturgia S. C., n.º 125). De um e mesmo Santo não haja mais do que uma só imagem. De modo geral procure-se, na ornamentação e disposição da igreja, favorecer a piedade de toda a comunidade".
A frase "de um e mesmo santo não haja mais do que uma só imagem" aplica-se também a Nossa Senhora? A "*Institutio*" a terá incluído entre os "Santos", como não é a praxe da Igreja? O texto não é claro. – Mas o comentário da B. A. C. o interpreta nesse sentido antimariano: "não é tampouco conveniente multiplicar as imagens da Virgem" ("*Nuevas Normas*...", p. 257).
[2] **J. Paquier**, verbete "*Luther*", no "*Dict. de Théol. Cath.*", col. 1307.
[3] **Jean Rilliet**, "*Zwingle, le Troisième Home de la Réforme*", 1959 – citado por "*La Contre-Réforme Catholique au XX Siécle*", n.º 26, novembro de 1969, p. 1.

B. AS CONTEMPORIZAÇÕES DE LUTERO

No mesmo "*Dictionnaire de Théologie Catholique*", verbete "*Messe*", J. Rivière apresenta mais alguns dados sugestivos sobre as inovações litúrgicas dos primeiros protestantes:

"Graves dissensões surgiram desde o começo entre os reformadores, sobre o sentido e o valor da Eucaristia. Mas todos, tanto luteranos quanto sacramentários, estavam de acordo em negar à Missa o caráter sacrifical que a Cristandade sempre lhe reconhecera[1] (...).

Estava reservado à Reforma alemã simultaneamente desencadear a guerra contra a Igreja Católica e organizar as comunidades conquistadas para o novo Evangelho. Se a primeira tarefa autorizava o mais completo radicalismo doutrinário, a segunda exige algumas contemporizações com os costumes herdados. A posição teórica e prática das Igrejas luteranas sobre a missa ressente-se dessa dupla inspiração[2].

(...) Todos os seus princípios e todas as suas paixões de reformador uniam-se em Lutero para fazê-lo rejeitar a doutrina tradicional sobre a Missa. (...) Assim, este ponto é um daqueles contra os quais ele deveria se aferrar de modo particular. A razão disso está em que ele sentia que dessa forma não se erguia apenas contra um ponto meramente secundário, mas contra a pedra angular da cidadela católica[3]. "Derrotada a Missa – escrevia ele na sua obra **Contra o Rei Henrique da Inglaterra** – creio que teremos triunfado totalmente sobre o Papa" (...). A importância da situação explica facilmente a violência do assalto"[4].

Pouco adiante, J. Rivière salienta que um princípio admitido por Lutero já antes de sua ruptura com a Igreja Católica, indicava sua futura orientação:

"Lutero não admite que a comunhão eucarística seja separada da palavra de Deus[5] (...). "Pois deve-se ao mesmo tempo receber o sacramento e o Evangelho". Daí ele conclui: (...) "Portanto não é lícito celebrar a Missa sem o Evangelho: privado na Missa privada, e público na Missa pública". (...) Mas isso ainda não significa que ele já então levante dúvidas sobre a realidade do sacrifício da Missa[6] (...).

Não é preciso insistir sobre o fato de que Lutero dá às vezes à Missa o nome de "sacrifício de louvor" (...). Pois esse aspecto muito verdadeiro não impede que a Missa apresente também outros aspectos; e o reformador reconhece, nos mesmos locais, que a missa age "*ex opere operatio*", embora incite a que se acrescente a ela o sacrifício pessoal[7].

Num sermão em alemão sobre o Santíssimo Sacramento, impresso em 1520 (...), Lutero guardava ainda o silêncio sobre a questão do valor sacrifical da Missa[8] (...). Mas ele não tardaria a marcar sua oposição a esse artigo da fé católica.

Sua convicção estava já formada no célebre sermão sobre as boas obras, de 1520 (...), onde ele a delineia em algumas palavras, anunciando para mais tarde um maior desenvolvimento. Este foi o objeto de um sermão especial "sobre o Novo Testamento", isto é sobre a santa missa"[9], divulgado

---

[1] Mais uma vez se notam os perigos que envolvem qualquer debilitação do aspecto sacrifical da Missa.

[2] Não é patente que os neomodernistas se encontram em situação análoga? Como então julgar suas obras só pelo que nelas há de aparentemente tradicional – conforme fazem muitos – pondo à margem as passagens heterodoxas? Ou – segundo pretendem outros – como negar o sentido evidente de suas passagens heterodoxas com base em seus textos ortodoxos?

[3] Razão de sobejo tinha Lutero para pensar desse modo. Pois, como escreveu **Pio XII**, "o ponto supremo e como que o centro da religião cristã é o mistério da santíssima Eucaristia" (Encíclica "*Mediator Dei*", A. A. S., 1947, p. 547).

[4] **J. Rivière**, verbete "Messe", no "*Dict. de Théol. Cath.*", col. 1085.

A importância da situação em que hoje nos encontramos – diríamos nós – em tantos pontos semelhante à da Igreja na primeira etapa da radicalização do luteranismo, explica facilmente a firmeza de que procuramos usar na análise do novo Ordinário da Missa.

[5] Sobre a supervalorização da "Liturgia da Palavra" e sobre a tendência neomodernista de proibir a comunhão fora da Missa, pode-se ver, respectivamente, as pp. 73 ss. e **Pio XII**, Encíclica "*Mediator Dei*".

[6] Todas essas etapas do processo da apostasia de Lutero nos parecem em extremo reveladoras do caminhar, em geral lento e progressivo, dos cismas e heresias. Esse ensinamento da História deve ser lembrado a quem porventura deseje acolher o novo "*Ordo*" sob a alegação de que nele se conservam numerosas rubricas da Missa tradicional.

[7] Não é portanto de causar estranheza que, às vezes no mesmo parágrafo, documentos neomodernistas admitam – em franca contradição – doutrinas verdadeiras ao lado de heterodoxas. – É esse um modo de proceder a que o luteranismo, e em princípio toda heresia, estão adstritos por razões não apenas táticas, mas também metafísicas (ver pp. 75 ss.).

[8] No desenvolvimento das heresias, o silêncio sobre um dogma precede habitualmente a sua negação explícita.

[9] Note-se essa identificação entre a missa e o Novo Testamento, bem como a explicação que segue. Pois aí estão as razões alegadas por Lutero contra o Ofertório – o qual praticamente desapareceu do novo "*Ordo*".

divulgado no mesmo ano (...). O autor aí sustenta que conceber a missa como um sacrifício é "o pior dos abusos" (...), que ela é apenas um testamento, isto é, um benefício recebido de Deus, e não uma oferta feita a Deus[1]. Só há sacrifício nas preces de ação de graças que dirigimos a Deus em sinal de reconhecimento pelos bens que dEle recebemos. Lutero se referia à época primitiva em que os fiéis levavam à igreja dons "*in natura*", que o sacerdote benzia e sobre os quais pronunciava uma oração eucarística. Ele vê uma sobrevivência desse costume no rito do ofertório; mas, exceto isto, nada na missa indica que ela seja um sacrifício"[2].

Nos parágrafos seguintes, J. Rivière expõe a teoria de Lutero, que já analisamos[3], sobre o caráter não sacrifical da Missa. Concluindo esse tópico, escreve que, segundo ele,

"(...) Cristo não celebrou um ato ritual, mas uma refeição; tudo que posteriormente se acrescentou a essa simplicidade da primeira ceia não passa de um cerimonial sem valor"[4].

Adiante, observa J. Rivière que Lutero

"não proibia os padres de celebrarem, contanto que interpretassem as fórmulas do Missal no sentido de sua teologia do sacrifício, e que não tivessem outro objetivo senão dar a comunhão aos fiéis e rezar por eles"[5].

— Terminemos este item enumerando rapidamente alguns outros fatos dos primórdios do protestantismo, relatados por J. Rivière:

1º) Em carta endereçada a Melanchton a 1º de agosto de 1521, Lutero se propunha a nunca mais celebrar, por sua iniciativa, missa privada[6].

2º) Os agostinianos do convento de Wittenberg, seguindo as pegadas de Lutero, introduziram graves modificações na liturgia. Passaram a distribuir a comunhão sob as duas espécies, proibiram mesmo a comunhão apenas sob uma espécie, aboliram as missas privadas[7].

3º) Melanchton, ao mesmo tempo que se declarava favorável à comunhão sob as duas espécies, dizia que a missa privada "não é senão um puro ludibrio, um mero ato cênico" ("*nisi merum ludibrium, mera scena*"). Negava à Missa o caráter sacrifical. Insistia no princípio do sacerdócio universal, confundindo assim o sacerdócio do padre com o dos leigos[8].

4º) Também Lutero, em obra vinda a lume em janeiro de 1522,

"se empenha em mostrar que a Escritura não conhece outro sacerdócio senão o de Cristo, do qual participam igualmente todos os cristãos"[9].

5º) Sobre a doutrina da Missa na célebre "Confissão de Augsburgo", primeiro e principal símbolo de fé das igrejas luteranas, J. Rivière escreve:

"(...) a missa é objeto de uma exposição longa, embora não muito explícita, na Confissão de Augsburgo (...).

Em nenhum outro ponto, talvez, a redação desse célebre documento é tão hábil e tão moderada. A Missa não figura na primeira parte, consagrada aos "principais artigos de fé", mas somente na segunda, entre "os artigos em que se enumeram os abusos eliminados", após as questões da comunhão dos fiéis também no cálice, e do casamento dos padres. Evidentemente, isso foi calculado para dar a entender que aí se trata de problemas meramente disciplinares.

---

[1] Já observamos (p. 87) que, segundo os comentaristas da B. A. C., no Ofertório do novo "*Ordo*" não se pede a Deus que aceite nossas oferendas, mas louva-se a Deus pelos bens que nos deu e que agora Lhe apresentamos. – E é difícil negar fundamento a essa interpretação dada ao novo Ofertório.

[2] **J. Rivière**, verbete "*Messe*", no "*Dict. de Théol. Cath*", col. 1086.

[3] Ver p. 110.

[4] **J. Rivière**, ibidem, col. 1086. Não é pois sem fundamento que numerosos teólogos de nossos dias têm apontado como suspeita a insistência do novo "*Ordo*" em afirmar que a Missa é uma ceia – sobretudo dado que tal insistência vem acompanhada de uma marcada atenuação do caráter sacrifical da Missa.

[5] Idem, ibidem, col. 1087. Portanto, durante certo tempo Lutero se viu forçado a tolerar o uso do Missal tradicional – embora já obrigando seus adeptos a interpretá-lo no sentido de suas heresias.

É impossível não ver um símile sugestivo entre essa contemporização de Lutero e a dos neomodernistas de hoje, que ainda se vêem forçados a usar, a contragosto, certas expressões tradicionais do novo "*Ordo*" – embora as interpretem no sentido de suas doutrinas heterodoxas.

[6] Idem, Ibidem, col. 1087.

[7] Idem, Ibidem, cols. 1087-1088.

[8] Idem, Ibidem, col. 1088. – Sobre a equiparação do leigo ao sacerdote nas reformas introduzidas pelo novo "*Ordo*", ver pp. 69 ss.

[9] Idem, ibidem, col. 1088. – Semelhante idéia é defendida pelos comentaristas da B. A. C., conforme indicamos à p. 72.

"É falsa a acusação, feita contra as nossas Igrejas, de que tenham abolido a Missa. Pois a Missa se conserva entre nós e é celebrada com suma reverência". Declaração confortadora! Leva-se mesmo o escrúpulo ao ponto de proclamar um conformismo litúrgico quase completo: "Conservam-se mesmo as cerimônias costumeiras quase todas". A única diferença consiste em que aos hinos em latim são acrescentados cantos em língua vulgar, e nada poderia ser mais natural e mais benfazejo do que isso. Depois, o povo é convidado à comunhão, e preparado para ela através de instruções piedosas sobre o valor do sacramento. Esse culto é evidentemente realizado a fim de glorificar a Deus e promover o bem das almas. Donde esta conclusão ligeiramente irônica: "Portanto, não se vê que entre nossos adversários as missas sejam celebradas com maior piedade do que entre nós"[1].

C. UMA OBRA LUTERANA SOBRE LITURGIA

A fim de completar as indicações até aqui apresentadas sobre a reforma litúrgica de Lutero, analisaremos a seguir alguns elementos fornecidos pela obra "*The Lutheran Liturgy*", de Luther D. Reed[2]. O autor, pastor luterano nos Estados Unidos, publicou numerosos livros sobre o assunto. Durante trinta e quatro anos ensinou liturgia no *Lutheran Theological Seminary*, de Filadélfia. É das principais figuras de um movimento que vem procurando dar certa uniformidade à liturgia luterana nos Estados Unidos, ao longo dos últimos cinqüenta anos.

Como já tratamos dos grandes princípios doutrinários da reforma litúrgica luterana, indicaremos apenas algumas observações de L. Reed a esse respeito. Deteremos mais nossa atenção em certas considerações de ordem propriamente litúrgica apresentadas pelo autor, e que nos fornecerão material para compararmos o novo "*Ordo*" com a ceia luterana.

— Repúdio da noção de Missa como sacrifício propiciatório:

"A idéia de **sacrifício** não pode ser dissociada do Sacramento, pois o memorial que o Senhor ordenou a seus discípulos que realizassem está centrado na idéia de que seu Corpo foi entregue e seu Sangue derramado para a salvação dos homens. Todos os cristãos reconhecem o sacrifício de Cristo na cruz como o sacrifício único e inteiramente suficiente oferecido pelos pecados. Onde eles estão em desacordo é no que diz respeito aos aspectos subjetivos do sacrifício, bem como ao modo e à extensão segundo os quais os fiéis participam do sacrifício de Cristo.

Nós não podemos transigir com as concepções pagãs e romanas (dizemos "romanas" para excluir as galicanas primitivas) de oferecimento de coisas materiais ou de nossa própria ação humana como sacrifício propiciatório. Sem dúvida, entretanto, reconhecemos o sacrifício eucarístico de louvor e de ação de graças. Há também outras idéias de sacrifício que, embora válidas, tornaram-se suspeitas no ambiente criado pelos violentos debates da Reforma e em vista da necessidade de contraditar a crença maciça dos medievais num sacrifício propiciatório"[3].

— Alguns traços gerais da reforma litúrgica de Lutero:

"Os esforços construtivos de Lutero promoveram também, resolutamente, os serviços em vernáculos e a participação ativa da assembléia no culto. Ele deu grande importância ao sermão, restaurou o oferecimento do cálice a todos os comungantes e fez aumentar muito a freqüência à comunhão"[4].

"(...) os luteranos, especialmente na Alemanha e na Escandinávia, encontraram no culto algo de novo e importante, de que todo o povo poderia participar com alegria. L. Fendt diz: "Em nenhum terreno o pulso (*Blutwelle*) da Reforma bateu com tanto calor quanto no culto. O culto foi o corpo através do qual o espírito de Lutero penetrou na vida do povo" ("*Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts*", p. V). Se consideramos que o culto inclui em sua estrutura não apenas a liturgia, mas também longas leituras bíblicas, pregações eficazes, e grande desenvolvimento do canto em

---

[1] **J. Rivière**, verbete "Messe", no "*Dict. de Théol. Cath.*", cols. 1089-1090.

[2] Fortress Press, Philadelphia, second edition, 1959, XXIII – 824 pp.

[3] **L. Reed**, op. cit., p. 236. – Sobre a negação do caráter propiciatório da Missa, pode-se ver ainda, na mesma obra, as pp. 55, 59, 107, 339.

[4] **L. Reed**, op. cit., p. 80.

conjunto e da música coral de valor artístico, compreendemos que essa afirmação não é exagerada"[1].

— Caráter comunitário do culto luterano:

"A igreja medieval destruiu a unidade primitiva e o senso do culto comunitário, dando excessivo realce à classe sacerdotal e dispensando o laicato da participação ativa. A Reforma corrigiu esse desvio, atribuindo a devida importância ao sacerdócio dos fiéis e ao caráter comunitário do culto. Foram proibidas as Missas sem comungantes e foi promovida a comunhão freqüente pelo povo. O uso do vernáculo, bem como o desenvolvimento dos hinos e da pregação aos fiéis, desempenharam papel importante nesse processo. O MOVIMENTO LITÚRGICO DE ÂMBITO UNIVERSAL QUE TEM LUGAR ATUALMENTE NA IGREJA ROMANA, CONSTITUI UM ESFORÇO TARDIO NO SENTIDO DE PROMOVER UMA PARTICIPAÇÃO ATIVA E INTELIGENTE DO LAICATO NA MISSA, DE MODO QUE OS FIÉIS POSSAM JULGAR-SE "COCELEBRANTES" COM O SACERDOTE"[2].

— "*Confiteor*", Ofertório e Cânon luteranos:

"A reforma litúrgica mais radical feita por Lutero e seus seguidores – escreve L. Reed – foi a omissão do Ofertório e do Cânon. Até esse ponto, o esquema da Missa medieval foi seguido em suas linhas gerais, e, com exceção do "*Confiteor*", fizeram-se relativamente poucas modificações no texto"[3].

Analisemos pois com particular atenção o "*Confiteor*", o Ofertório e o Cânon da ceia luterana.

1. O "*Confiteor*" luterano

Ao comparar o "*Confiteor*" do novo "*Ordo Missae*" com o dos luteranos, devemos ter presente que os pseudo-reformadores encontraram grande dificuldade em redigir um "*Confiteor*" que exprimisse convenientemente suas doutrinas:

"A preparação de uma fórmula evangélica de confissão foi um trabalho lento e acidentado"[4].

A principal razão dessa dificuldade estava em que todos os textos conhecidos eram de composição medieval. Assim sendo, os reformadores

"não podiam usar as fórmulas já existentes, todas doutrinariamente impuras"[5].

Há contudo, entre o "*Confiteor*" do novo "*Ordo*" e os dos luteranos, alguns traços comuns que chamam a atenção.

— Escreve L. Reed:

"Reconhecendo o princípio do sacerdócio de todos os fiéis, fez-se da Confissão um ato da congregação, e não apenas do sacerdote"[6].

Assim sendo, certas partes do "*Confiteor*" luterano são pronunciadas apenas pelo ministro, outras são dialogadas entre o ministro e o povo, outras enfim são ditas conjuntamente pelo ministro e pelo povo[7].

Também no novo "*Ordo Missae*" o "*Confiteor*" consta de algumas partes pronunciadas só pelo sacerdote, de outras dialogadas com o povo, e de um "*Confiteor*" propriamente dito que é recitado em conjunto pelo sacerdote e pelo povo.

Justificando esse modo de proceder, a "*Institutio*" da Comissão Litúrgica inclui o "ato penitencial" entre as "partes muito úteis para manifestar e favorecer a participação ativa dos fiéis, e que são atribuídas a toda a assembléia" (número 16). Coloca-se também entre os ritos "cujo fim é fazer com que os fiéis reunidos constituam uma comunidade e se disponham a ouvir como convém

---

[1] **L. Reed**, op. cit., p. 107.
[2] **L. Reed**, op. cit., p. 234. As maiúsculas são nossas. – Nos parágrafos seguintes, L. Reed ressalta o caráter comunitário do culto segundo Lutero.
[3] **L. Reed**, op. cit., p. 334.
[4] **L. Reed**, op. cit., p. 258.
[5] **L. Reed**, op. cit., p. 257.
[6] **L. Reed**, op. cit., p. 257. – Sobre o caráter comunitário dos ritos iniciais tanto da Missa luterana quanto do novo "*Ordo*", comparar a "*Institutio*", números 7 e 24, com L. Reed. op. cit., p. 252.
[7] Ver **L. Reed**, op. cit., pp. 255-256.

a palavra de Deus e a celebrar dignamente a Eucaristia" (número 24). E salienta que o "ato penitencial" "é realizado por toda a comunidade através da confissão geral" (número 29).

Em termos muito incisivos os comentaristas da B. A. C. ressaltam o caráter comunitário do novo "rito penitencial":

"A liturgia do rito de entrada tem por fim descobrir a presença de Deus na assembléia, criar uma comunidade de fé e prepará-la para ouvir a palavra divina e oferecer o sacrifício.

Neste contexto de entrada tem relevo especial, e globalmente pode ser considerado como novidade do novo "*Ordo*", o rito penitencial, que nos capacita e dispõe para a celebração dos sagrados mistérios"[1].

— Na obra de L. Reed, lemos:

"A confissão era dirigida (pelos reformadores) apenas a Deus, omitindo-se todas as referências a intercessões da Virgem e dos santos"[2].

O "rito penitencial" do novo "*Ordo*" consta de três fórmulas, dentre as quais o sacerdote escolherá a que julgar mais oportuna. A segunda e a terceira não têm referência alguma a Nossa Senhora e aos Santos. A primeira, que é decalcada sobre o "*Confiteor*" tradicional, elimina inteiramente na parte introdutória, de acusação dos pecados, a referência "à Bem-aventurada sempre Virgem Maria, ao Bem-aventurado São Miguel Arcanjo, ao Bem-aventurado São João Batista, aos Santos Apóstolos São Pedro e São Paulo, a todos os Santos"; e na parte final conserva um lacônico pedido de intercessão dirigida "à Bem-aventurada sempre Virgem Maria, a todos os anjos e santos (...)".

— Como é sabido, segundo a doutrina protestante, os pecados dos homens não são propriamente apagados pelos méritos de Cristo e pela prática de boas obras, mas são apenas como que cobertos, naquele que crê, pelos méritos de Nosso Senhor.

Embora a liturgia luterana contenha expressões como "remissão dos pecados", "penitência", "perdão"[3], tais termos devem ser interpretados segundo as doutrinas protestantes. E há sinais inequívocos de que é essa a interpretação por eles aceita: ao final da Confissão, o ministro não dá a absolvição, mas faz uma chamada "Declaração de Graça"[4]; não há no texto litúrgico nenhuma referência clara à conversão do pecador, mas "crer no nome de Cristo" basta para tornar-se filho de Deus[5]; etc.

Também no novo "*Ordo Missae*" conservam-se termos na aparência suficiente para exprimir a doutrina católica sobre a remissão dos pecados. Fala-se em "penitência", em "confissão dos pecados", em "perdão", em "corações contritos", etc.

No entanto, várias das inovações introduzidas fazem recear que esses termos sejam interpretados em sentidos diversos dos tradicionais, resultando daí uma diminuição da fé em certos dogmas relativos ao perdão dos pecados.

Assim é que os comentadores da B. A. C. atribuem à "*Institutio*", neste particular, uma intenção francamente inconciliável com a doutrina católica. Dizem eles:

"Para as três fórmulas de ato penitencial propõe-se a seguinte advertência introdutória: "Irmãos: Antes de celebrar os sagrados mistérios, reconheçamos nossos pecados", à qual se segue breve silêncio[6]. Determinando esta concisa advertência introdutória, evita-se o perigo de que nesse momento se faça uma pequena homilia com o objetivo de suscitar sentimentos de conversão"[7].

Note-se que, embora o sacerdote e o comentador possam dar numerosas explicações e fazer diversas advertências ao longo da nova Missa[8], constitui no entanto um "perigo" que, antes do "*Confiteor*", o sacerdote procure "suscitar sentimentos de conversão"...

---

[1] "*Nuevas Normas*...", p. 34.
[2] **L. Reed**, op. cit., p. 257.
[3] Ver **L. Reed**, op. cit., pp. 255-256.
[4] **L. Reed**, op. cit., p. 259.
[5] Ver **L. Reed**, op. cit., pp. 255-256.
[6] Outro pequeno ponto de semelhança da liturgia luterana com o novo "*Ordo Missae*": em ambas o "*Confiteor*" vem acompanhado de breve silêncio para meditação sobre os próprios pecados. Entre os luteranos, esse silêncio vem depois da Confissão; no novo "*Ordo*", antes.
[7] "*Nuevas Normas*...", p. 36.
[8] "*Institutio*", n.º 11 e 68a.

Por outro lado, foram eliminadas do novo "*Ordo*" duas orações do Missal tradicional que marcam claramente os princípios católicos sobre o perdão dos pecados:

1º) "Que o Senhor onipotente e misericordioso nos conceda a indulgência, a absolvição e a remissão de nossos pecados. Amém".

2º) "Tirai de nós, Senhor, as nossas iniqüidades, nós Vo-lo pedimos, para que com o coração puro mereçamos entrar no Santo dos santos. Por Cristo Nosso Senhor. Amém".

2. O Ofertório luterano

Na Igreja primitiva, os fiéis levavam seus dons ao altar no momento do Ofertório. Simbolizavam assim a entrega de si próprios a Deus, ao mesmo tempo que proviam ao sustento dos sacerdotes, às necessidades dos pobres, etc.

Com o correr do tempo, essa cerimônia foi sendo enriquecida com magníficas orações que exprimem o sentido sacrifical da Missa e seu fim propiciatório, nas quais se pede a Deus por vivos e mortos, etc. Caindo em desuso a procissão do Ofertório, permaneceram essas orações, que evidentemente contrariavam as concepções de Lutero sobre a finalidade da Missa.

Expondo a atitude dos protestantes em face do Ofertório, L. Reed escreve:

"A procissão do Ofertório permaneceu em uso em muitas localidades até períodos tardios da Idade Média. Quando finalmente desapareceu, foi substituída por uma série de cerimônias e orações de natureza inteiramente diversa, as quais se desenvolviam como funções sacerdotais, em lugar de ações do povo. Elas antecipavam a consagração e o "milagre da Missa"[1], e invocavam as bênçãos divinas em vista do sacrifício eucarístico a ser oferecido.

Por volta do século XIV esse chamado "pequeno cânon" incluía, além das referidas orações, a mistura da água ao vinho, o oferecimento da hóstia e do cálice, a incensação do altar, do pão e do vinho, e o lavar das mãos. As orações do Ofertório eram de origem variada, especialmente galicana.

Elas eram reconhecidamente de qualidade inferior às do Cânon, que se seguiam. A prece central do Ofertório, "*Suscipe sancte Pater*", é uma exposição perfeita da doutrina romana sobre o sacrifício da Missa[2] (...).

Todos os Reformadores rejeitaram o Ofertório Romano e sua idéia de um oferecimento pelos pecados feito pelo sacerdote, em vez de um oferecimento de ação de graças feito pelo povo. Lutero, com sua convicção de que o Sacramento é um dom de Deus ao homem, e não um oferecimento do homem a Deus[3], chamou o Ofertório Romano de uma "abominação" que fez com que "tudo tivesse o som e o cheiro de oblação". "Repudiando tudo que cheira a sacrifício e a Ofertório – escreveu ele – juntamente com todo o Cânon, retenhamos aquilo que é puro e santo, e assim ordenemos a nossa Missa" (*Formula Missae*, 1523)"[4].

— O novo Ofertório conserva certas expressões que à primeira vista pareceriam chocar-se com as doutrinas de Lutero sobre o perdão dos pecados e a Missa em geral: "sacrifício", coração contrito", "oferecimento" do pão e do vinho, "lavai-me" de minha iniqüidade, etc.

[1] Sobre o sentido em que há no Ofertório uma legítima e louvável "antecipação" do verdadeiro oferecimento de Nosso Senhor a Deus Padre, que se fará após a Consagração, ver nota 4 da p. 86.

[2] Neste ponto, **L. Reed** tem toda a razão. E, se Lutero e seus seguidores rejeitam de modo tão categórico o Ofertório católico, não é em última análise por razões históricas, mas é devido ao conteúdo insofismavelmente sacerdotal e propiciatório de suas principais orações. Prova disso é que Lutero e os luteranos não hesitaram em introduzir orações e cerimônias novas, quando se tratou de pôr em evidência suas concepções também novas sobre a Missa. Foi o que se deu, por exemplo, com as orações do "*Confiteor*", redigidas pelos pseudo-reformadores em pleno século XVI (ver pp. 117 ss.); com as originalidades adotadas na "Oração dos Fiéis" a fim de "acentuar idéias luteranas" (**L. Reed**, op. cit., p. 318); com o repúdio por Lutero do caráter sacrifical da Missa, que ele entretanto reconhecia ter fundamento patrístico; etc.

[3] Como já apontamos (p. 87), no novo "*Ordo*", segundo os comentadores da B. A. C., não mais pedimos a bênção de Deus sobre o pão e o vinho, mas louvamos a Deus pelo pão e pelo vinho que nos deus, e que agora Lhe apresentamos. – O Texto de **L. Reed** aqui citado mostra claramente o caráter luterano dessa concepção do Ofertório, a qual entretanto poderia parecer ortodoxa a um leitor desprevenido.

[4] **L. Reed**, op. cit., p. 312.

No entanto, uma análise atenta dos textos revela que essas expressões se encontram, em termos quase sempre idênticos, em versículos de salmos e outros textos do Ofertório da Missa luterana[1]:

"Os sacrifícios a Deus são um espírito humilhado: um coração contrito e humilhado, Senhor não desprezareis";

"Vós vos alegrareis com sacrifícios retos: com imolações e holocaustos";

"Eu vos oferecerei o sacrifício de ação de graças";

"Um coração limpo criai em mim, Senhor"; etc.

— Os luteranos reduziram o Ofertório à entrega dos dons do povo e ao preparo do pão e do vinho para serem distribuídos na Comunhão[2].

Também no novo "*Ordo*" o Ofertório parece orientar-se nessa direção. A procissão do Ofertório, restaurada igualmente em muitas comunidades luteranas[3], põe em relevo a parte da oferta dos dons pelo Povo. E o novo nome do Ofertório, "Preparação dos dons"[4], procura introduzir entre os católicos a idéia de que, nessa parte da Missa, a ação do sacerdote consiste essencialmente em "preparar" o pão e o vinho para a sua administração aos fiéis, ao mesmo tempo que, a título de mero acompanhamento, certas orações são rezadas ou cantadas[5].

— Faz parte do Ofertório luterano a "Oração da Igreja", também conhecida como "Oração Geral", "Oração Universal" e "Oração dos Fiéis".

Essa parte da Missa, caída em desuso, foi reintroduzida, antes do Ofertório, pelo Vaticano II[6], II[6], e é agora apresentada pela "*Institutio*" como uma oração em que o povo "exerce o seu múnus sacerdotal" (número 45). Os comentadores da B. A. C. atribuem também enorme importância a essa prece, dizendo que "se trata da intercessão sacerdotal do povo de Deus", "pertencente à própria estrutura da celebração", "como um dentre tantos elementos fixos, invariáveis e preceptivos"[7].

Sobre a Oração dos Fiéis, L. Reed escreve:

"É um dos elementos importantes da liturgia, e provavelmente o que melhor exprime o exercício ativo, pela assembléia, de suas funções como ação sacerdotal dos fiéis. Sentimos instintivamente que o principal serviço do Dia do Senhor, ou do dia festivo, não estaria completo sem algo dessa forma de oração, tão excelsa, pura e agradável a Deus"[8].

"A Reforma – explica ainda L. Reed – restaurou nas liturgias luterana e anglicana essa prece universal da igreja, que havia degenerado durante a Idade Média numa série de comemorações de defuntos, invocações de santos, etc., espalhadas pelo Ofertório e pelo Cânon"[9].

Tanto entre luteranos como segundo o novo "*Ordo*", a Oração dos Fiéis pede a Deus pelas autoridades religiosas e civis, pelos homens de todas as condições, pela salvação de todo o mundo[10]. Os luteranos a dizem sem interrupção, ou com a seguinte resposta do povo após cada invocação: "Pedimos que nos ouçais, bondoso Senhor"[11]. De acordo com as reformas pós-conciliares, e como o novo "*Ordo*", o povo responde, a cada invocação feita pelo sacerdote, "Senhor, escutai a nossa prece".

"Assim – escreve L. Reed, referindo-se ao Ofertório e à Oração dos Fiéis nas liturgias protestantes – as modificações introduzidas pela Reforma restauraram, no Serviço da Comunhão (isto é, na Missa), dois elementos importantes do culto cristão primitivo: a oferta de dons pelo povo e o oferecimento de louvores e intercessões pelo povo"[12].

---

[1] Ver **L. Reed**, op. cit., pp. 310-311.
[2] Ver **L. Reed**, op. cit., p. 308.
[3] Ver **L. Reed**, op. cit., pp. 309, 312.
[4] "*Institutio*", número 49.
[5] "Se deve haver comunhão, o ministro agora prepara a sua administração" - **L. Reed**, op. cit., p. 310.
"Havendo Comunhão, o Ministro, depois de pronunciar as orações em voz baixa, e durante o canto do Ofertório, descobre os Vasos e reverentemente prepara a Administração do Santo Sacramento" – Rubrica Luterana, referida por **L. Reed**, op. cit., p. 310.
[6] "*Sacros. Conc.*" n.º 53.
[7] "*Nuevas Normas*...", p. 119.
[8] **L. Reed**, op. cit., p. 315.
[9] **L. Reed**, op. cit., p. 316.
[10] Ver: "*Institutio*", n.º 45-46; **L. Reed**, op. cit., pp. 312 ss.
[11] Ver **L. Reed**, op. cit., pp. 312 ss.
[12] **L. Reed**, op. cit., p. 309.

Esses elementos encontram-se também no novo "*Ordo Missae*".

3. O Cânon luterano

"As longas orações do Cânon Romano – escreve L. Reed – interpretam inequivocamente a Eucaristia como um sacrifício propiciatório. Incluem também comemorações de vivos e mortos, atos de veneração para com a Virgem, os apóstolos e santos, orações pelos defuntos, etc. Tudo isso conduz a uma forma ornamentada das Palavras da Instituição, de cuja recitação pelo padre supõe-se depender a mudança milagrosa do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo. (...).

Como as preces do Cânon Romano, com suas cerimônias (...), eram exposições autênticas de idéias deturpadas dos medievais, todos os Reformadores a elas se opuseram. Várias tentativas foram feitas para a sua revisão num sentido evangélico"[1].

Por sua vez, nas Orações Eucarísticas do novo "*Ordo*" foram atenuadas as referências à Missa como sacrifício propiciatório[2]; diminuíram as invocações de Nossa Senhora, dos Apóstolos e Santos[3]; sofreram restrições as preces pelos defuntos[4]; foram omitidos numerosos atos de veneração veneração e respeito que os protestantes qualificariam de "ornamentações anti-evangélicas": inclinações, cruzes, genuflexões, ósculos, etc.[5].

— Depois de indicar algumas reformas do Cânon feitas por protestantes de menor importância, L. Reed escreve:

"Zwinglio substituiu o Cânon por quatro orações que conduziam às Palavras[6]. Em Genebra, Calvino desenvolveu um Prefácio muito elaborado e pesadamente didático, e omitiu praticamente tudo do antigo Cânon. No "Livro de Oração Comum" inglês de 1549, o Arcebispo Cranmer redigiu de modo construtivo uma longa prece consecratória, refundindo num sentido evangélico muita coisa do Cânon, e utilizando-se de certos elementos de liturgias orientais e de outras liturgias ocidentais.

Lutero foi o mais violento dos Reformadores nos ataques ao Cânon. Ele o qualificou como "o Cânon deformado e abominável, composto com material colhido de todas as fontes de imundície e corrupção", e declarou que esse Cânon desviava a própria natureza do Sacramento para "uma idolatria e um sacrilégio malditos". Afirmou que, através da repetição em voz baixa das Palavras, "o demônio roubou de nós, com maestria, a principal coisa da Missa, reduzindo-a ao silêncio". Valendo-se do fato de que o Cânon era pronunciado secretamente, sugeriu que tudo que indicasse sacrifício poderia ser omitido sem estranheza do povo, uma vez que não era escutado. Em sua "*Formula Missae*" (texto da Missa em latim), Lutero suprimiu o Cânon inteiro, com exceção apenas das Palavras, que o ministro era obrigado a entoar em alta voz. A Oração do Senhor e a Paz vinham imediatamente depois. Em sua Missa Alemã, ele colocou antes uma paráfrase da Oração do Senhor, seguida pelas Palavras.

Foi essa reforma (do Cânon) a mais radical dentre as que Lutero empreendeu em liturgia. (...). Com um único golpe de coragem, ele mudou completamente o caráter da liturgia nessa matéria. A Santa Comunhão voltou a ser um sacramento ou dádiva de Deus, em vez de um sacrifício oferecido a Deus"[7].

— No novo "*Ordo*", o Cânon passou a ser denominado "Prece eucarística", a qual é caracterizada como "a prece de ação de graças e de santificação" ("*Institutio*", número 54). A expressão foi corrente em tempos primitivos. Conserva-se o termo "Cânon" apenas para a primeira Prece eucarística: o Cânon Romano.

L. Reed escreve:

"Prece Eucarística, segundo o uso luterano, é a Prece de Ação de Graças, na Santa Comunhão".

---

[1] **L. Reed**, op. cit., pp. 339-340.
[2] Ver pp. 66 ss.
[3] Ver pp. 92 e 94; o novo "*Confiteor*", etc.
[4] Ver pp. 93-94.
[5] Ver p. 92.
[6] Os protestantes chamam freqüentemente de "Palavras" as fórmulas da Consagração.
[7] **L. Reed**, op. cit., pp. 340-341.

A seguir mostra que se trata da parte correspondente ao Cânon[1]. Reed também reserva o termo "Cânon" para o Cânon romano, embora admita que historicamente tem um sentido mais vasto[2].

— Uma controvérsia secular entre católicos e protestantes diz respeito ao momento da Consagração. Estes últimos, negando a transubstanciação, não têm motivo algum para admitir que Nosso Senhor se torne presente no memento exato em que se pronunciam as palavras da Consagração.

Charles M. Jacobs, autor luterano muito acatado em sua seita, escreve:

"(...) A Presença Real de Cristo com o pão e o vinho na Eucaristia não traz dificuldade alguma para a fé. Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, e é nosso Senhor e Salvador vivo, por que não creríamos que ele pode estar realmente presente onde e como quiser? Se cremos que o Cristo que agora vive é o mesmo Jesus que suportou os sofrimentos da Cruz, por que duvidaríamos que Sua humanidade, do mesmo modo que Sua divindade, está presente no e com o Sacramento? Se cremos que na Ressurreição o corpo humano de Cristo se transformou, tornando-se, como diz São Paulo, "um corpo espiritual", por que tropeçaríamos na idéia de "presença corpórea"? (...).

Nós que cremos nessa Presença estamos certos de que ela é "real". Ela não depende da fé dos que recebem ou administram o Sacramento, mas é igual para todos, crentes e não crentes, bons e maus. Ela não depende de forma alguma da concepção que tenhamos a seu respeito. Mas para os que dela tem consciência, essa Presença se torna uma garantia adicional da promessa, conferida pelo Sacramento, "de perdão dos pecados, de vida e salvação". Isso faz parte do "sinal" pelo qual nossa fé é fortalecida e cresce"[3].

Dentro dessa concepção não há lugar, como vemos, para a transubstanciação, nem para a determinação de um momento preciso em que Nosso Senhor se torne presente sobre o altar. Por isso, conforme já observamos[4], os protestantes negam o que chamam pejorativamente de "o milagre milagre da Missa" admitido pelos católicos. Por razões idênticas, L. Reed escreve:

"A Igreja romana deslocou a ênfase, do Ofertório e da ação de graças, para a consagração, e limitou esta última a um momento preciso"[5].

Em face dessas concepções protestantes, adquire especial gravidade o item 2 do número 48 da "*Institutio*", e o respectivo comentário da edição da B. A . C.

Diz a "*Institutio*":

"Na Prece eucarística dão-se graças a Deus por toda a obra da salvação, e as oferendas tornam-se o Corpo e o Sangue de Cristo"[6].

A isso, os comentadores da B. A. C. observam:

"No item 2º diz-se que na Prece eucarística o pão humano se converte no pão de Cristo, e dessa maneira a Igreja pode unir-se a Jesus Cristo, tendo-se assim a autêntica oblação, a verdadeira oferenda, o verdadeiro sacrifício da Igreja. É o sentido vertical e ascendente da vida cristã. Note-se a deliberada indeterminação do momento da conversão das espécies eucarísticas, para não entrar em disquisições escolásticas sobre o instante preciso em que se realiza a conversão"[7].

Mas note-se também – observamos nós – que, se não se entra nessas "disquisições escolásticas", institui-se um "*Ordo Missae*" aceitável pelos luteranos e, sobretudo, lança-se o véu da dúvida sobre o dogma da transubstanciação.

— A respeito do texto da Consagração, L. Reed escreve:

"No seu Serviço Latino (texto da Missa em latim) de 1523, Lutero omitiu diversos adornos medievais e acrescentou a frase da Escritura "que é dado por vós" (existente também no rito

---

[1] **L. Reed**, op. cit., p. 764. – Ver também a mesma obra, p. 751.
[2] **L. Reed**, op. cit., pp. 761, 334 ss.
[3] **Charles M. Jacobs**, "*The Ministry of the Sacrements*" (Londres: S. C. M. Pr., 1937), pp. 142-144 – referido por **L. Reed**, op. cit., p. 232.
[4] Pág. 119.
[5] **L. Reed**, op. cit., p. 335.
[6] Texto que já citamos à p. 64.
[7] "*Nuevas Normas*...", pp. 123-124.

mozarábico) depois das palavras "Isto é o meu Corpo". O "Livro de Oração Comum" inglês seguiu a fórmula luterana (...)"[1].

O Ordinário da Missa de 1969 também acrescentou as palavras "que será dado por vós" ("*quod pro vobis tradetur*" – I Cor. 11, 24) à fórmula consecratória "Pois isto é o meu Corpo" ("*Hoc est enim Corpus meum*")[2].

— A "*Institutio*" estabelece que as palavras da Consagração sejam proferidas em voz alta (números 10, 12).

Na sua Missa em latim, como na que compôs em alemão, Lutero também determinou que essas palavras fossem ditas em voz alta[3]. Esse modo de proceder, comum entre os protestantes, vigora também nas atuais liturgias luteranas[4].

4. Outros aspectos da Ceia luterana

Feitas estas observações a respeito do "*Confiteor*", do Ofertório e do Cânon, cabem ainda aqui algumas outras notas sobre a Ceia Luterana.

— Como já vimos[5], o novo "*Ordo*" diminui muito o número de sinais da cruz feitos pelo sacerdote durante a Missa.

Na obra de L. Reed, lemos:

"Ao tempo da Reforma, a igreja reagiu contra o uso excessivo e supersticioso do sinal da cruz que havia caracterizado a baixa Idade Média"[6].

— Na liturgia católica tradicional, o "*Kyrie eleison*" consta de nove invocações: três "*Kyrie eleison*", três "*Christe eleison*" e novamente três "*Kyrie eleison*".

O novo "*Ordo*" reduziu-as de nove para seis, sendo cada súplica pronunciada apenas uma vez pelo sacerdote e uma pelo povo, conforme já indicamos[7].

Também entre os luteranos o "*Kyrie*" é dito em seis invocações[8].

— Como já vimos[9], na "*Institutio*" da Comissão Litúrgica a Consagração é denominada "narrativa da instituição". Também os luteranos empregam essa expressão. Assim é que, enumerando as diversas partes da Prece Eucarística, L. Reed diz que uma delas é a "narrativa da instituição do Sacramento"[10].

Em outra passagem, observa ele:

"Lutero rejeitou todo o Cânon (Romano), conservando apenas a narrativa escriturística da instituição e a Oração do Senhor"[11].

E não se diga que para os luteranos se trata de **mera** narração histórica, enquanto no contexto da "*Institutio*" fica claro que por essas palavras o pão e o vinho se tornam o Corpo e o Sangue de Nosso Senhor. Pois também os luteranos admitem isso, desde que não se fale em transubstanciação:

"O emprego das Palavras neste momento é mais do que o relato de um acontecimento histórico ou do que a citação de uma autoridade para fundamentar essa ação sagrada. É um ato de prece coletivo e solene, uma celebração litúrgica sublime, em que a congregação reunida para o culto toma conhecimento das promessas divinas, as exalta, invoca o socorro de Deus e implora a bênção divina. Torna-se um rito vivo e excelso quando o ministro não apenas repete as próprias

---

[1] **L. Reed**, op. cit., p. 360.

[2] Teólogos houve segundo os quais a cláusula "que será dado por vós" seria essencial para a consagração do pão (ver **Pesch**, "*Praelectiones*...", *tomus* VI, N.º 772). Hoje já não se defende mais essa tese. É entretanto de recear que neste ponto, uma vez mais, a "*Institutio*" forneça ocasião a que se ressuscitem velhas dúvidas sobre a forma essencial da "Consagração e o momento exato em que se realiza a transubstanciação.

[3] Ver **L. Reed**, op. cit., pp. 72, 78.

[4] Ver: **L. Reed**, op. cit., p. 360; "Liturgia Luterana", p. 19.

[5] Pág. 92.

[6] **L. Reed**, op. cit., p. 254.

[7] Pág. 84.

[8] Ver **L. Reed**, op. cit., pp. 271, 767.

[9] Pp. 69 ss.

[10] **L. Reed**, op. cit., p. 764, verbete "*Eucharistic Prayer*".

[11] **L. Reed**, op. cit., p. 335. A expressão "narração da instituição" figura ainda às pp. 337 e 357.

palavras do Senhor, mas em certa medida imita suas ações. Na narração bíblica, dá-se a essas ações importância igual à das palavras"[1].

A seguir, L. Reed cita um texto, relativo ao mesmo assunto, da "Enciclopédia Luterana":

"As Palavras da Instituição dirigem-se a Deus. São a garantia da ação que estamos realizando, bem como da fé alimentada pelo Sacramento. Elas pedem e recebem do Senhor Todo-poderoso a graça pela qual o pão e o vinho se tornam, para aqueles que os recebem, o Seu Corpo e o Seu Sangue"[2].

E, logo adiante, L. Reed escreve:

"A consagração é completada pela administração, e a não ser aí, não há sacramento"[3].

— A cada passo L. Reed admite que na comunhão estão presentes o Corpo e o Sangue de Nosso Senhor[4]; é no explicar o conceito de transubstanciação que ele realmente se distingue dos católicos nesse ponto:

"Transubstanciação: é a doutrina da Igreja Católica Romana que define o modo da mudança que sofrem o pão e o vinho na consagração realizada na Missa: a substância do pão e do vinho muda-se na substância do corpo e sangue de Cristo – permanecendo apenas os "acidentes"; essa doutrina repugna de modo especial aos Cristãos Protestantes"[5].

Como se vê, as referências da "*Institutio*" ao Corpo e ao Sangue de Cristo[6] são absolutamente absolutamente insuficientes para excluir qualquer interpretação protestante sobre o modo como Nosso Senhor está presente na Eucaristia.

— Quanto à doutrina da presença real, L. Reed escreve:

"Por Presença Real entende-se a presença de Cristo inteiro no Sacramento – tanto o Cristo humano quanto o divino. O luterano nega a doutrina da transubstanciação de modo tão absoluto quanto o calvinista, mas crê na Presença Real de modo tão absoluto quanto o católico romano"[7].

Mais uma vez, pois, se torna patente a gravidade da completa omissão da "*Institutio*" não apenas sobre o termo "transubstanciação", mas mesmo sobre a expressão "presença real"[8].

— Na Igreja primitiva usaram-se as fórmulas "o Corpo de Cristo" e "o Sangue de Cristo" para a distribuição da Comunhão. O povo respondia: "Amém". Posteriormente introduziram-se outras expressões.

Na sua Missa em latim, Lutero conservou a fórmula tradicional: "O Corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo guarde a tua alma para a vida eterna. Amém". Na sua Missa em alemão, não apresentou fórmula alguma[9]. Sobre o assunto houve muitas variações entre os seus seguidores. Em várias liturgias luteranas hodiernas, usam-se as fórmulas introduzidas nos últimos anos entre os católicos, e conservadas pelo novo "*Ordo*": "o Corpo de Cristo" e "o Sangue de Cristo"[10].

— Há entre os protestantes uma tendência geral para que o pão e o cálice sejam colocados nas próprias mãos dos comungantes. Essa prática foi logo adotada por Zwinglio, generalizou-se mais tarde entre os anglicanos, é permitida aos luteranos[11].

O novo "*Ordo*" não a autoriza, mas vem ela se estendendo cada vez mais em meios católicos.

---

[1] **L. Reed**, op. cit., p. 360.
[2] **Dr. E. T. Horn**, em "*The Lutheran Cyclopedia*", p. 282 – referido por **L. Reed**, op. cit., p. 360.
[3] **L. Reed**, op. cit., p. 360.
[4] Por Exemplo: pp. 360, 375 ss., 230 ss. e 132. O mesmo é admitido em diversas Preces Eucarísticas luteranas citadas por **L. Reed**: Ordinário de 1543 da Igreja de Pfalz-Neuburg (p. 753; Liturgia de 1576 do Rei João da Suécia (pp. 753-754); "Primeiro Livro de Orações", de 1549, do Rei Eduardo VI da Inglaterra (pp. 754-755); Ordinário de 1879 da Igreja Luterana da Baviera, adotado também pelo Sínodo Unido de Ohio em 1884 (pp. 755-756);"Livro de Culto", de 1936, das Igrejas Luteranas da Índia (pp. 756-757); "Livro Ordinário Comum", de 1940, da Igreja da Escócia (pp. 757-758); "Livro de Oração Comum", de 1928, da Igreja Protestante Episcopal (pp. 725 ss.).
[5] **L. Reed**, op. cit., p. 772.
[6] Ver p. 64.
[7] **L. Reed**, op. cit., p. 231.
[8] Ver pp. 83 ss.
[9] **L. Reed**, op. cit., p. 375.
[10] Entre as liturgias luteranas que adotam essas fórmulas, **L. Reed** cita a "Liturgia Comum" dos luteranos norte-americanos, a da Suécia e a da Igreja Augustana. Acrescenta-se também "derramado por vós" – adição feita por Lutero, e de que há precedentes em certas liturgias orientais (ver **L. Reed**, op. cit., pp. 375-376).
[11] Ver **L. Reed**, op. cit., p. 376. – Sobre **Zwinglio**, ver texto transcrito à p. 113.

— Há muito os luteranos se batem por certa uniformização de sua liturgia. Para isso, fundamentam-se no princípio de que, constituindo uma única Igreja, devem ter um livro de orações também único em cada país: "*one Church, one book*"[1]. Mas, ao lado de um texto por todos adotado, adotado, desejam que "haja amplamente lugar para diferenças na prática", dentro de cada "congregação"[2].

Essa uniformização básica da liturgia em cada país sujeita entretanto a variações locais, faz pensar nas tão amplas atribuições de que gozam atualmente na Igreja Católica as Conferências Episcopais em matéria litúrgica[3], sem prejuízo da grande liberdade que a "*Institutio*" concede aos Bispos, aos presbíteros e mesmo aos simples fiéis[4].

---

[1] **L. Reed**, op. cit., pp. VII, 182, etc.
[2] **L. Reed**, op. cit., p. XI.
[3] Ver comentário da B. A. C., pp. 42 ss.
[4] Ver índice sistemático do comentário da B. A. C., verbete "Conferência episcopal" e "fieles".

CONCLUSÃO

Em vista das considerações apresentadas, impõe-se a conclusão de que não se pode aceitar a nova Missa.

Fazemos essa afirmação com sumo pesar, tendo bem presente a gravidade das conseqüências que dela decorrem; mas fazemo-la também com plena convicção. Não é necessário retomar aqui todas as razões que nos levaram a esta conclusão; queremos entretanto salientar uma, que a nosso ver não tem sido devidamente focalizada em anteriores debates sobre o “*Ordo*” de Paulo VI. Trata-se do princípio de que um rompimento formal com os costumes fundados em Tradição apostólica, sobretudo em matéria de culto, envolve cisma (ver pp. 72 ss.). Ora, uma liturgia tendente à “dessacralização” não tem base alguma na Tradição; pelo contrário, constitui uma ruptura formal e violenta de todas as regras que até hoje orientaram o culto católico.

— A fim de evitar mal-entendidos que poderiam falsear nossa posição, é mister deixar bem claro que as restrições que fazemos aos diversos tópicos da nova Missa não são todas de igual importância. Ao longo do trabalho procuramos sempre exprimir qual o sentido e o alcance exatos de cada observação que fazíamos ao “*Ordo*” de 1969. Mas, tomadas no seu conjunto, essas observações convergem num sentido único, o que faz com que o todo mereça restrições mais graves do que cada parte passível de reservas.

— Uma vez mais devemos declarar que não assumimos essa posição movidos por propósitos “contestatórios”. Não pretendemos em sentido algum pôr em questão o princípio de autoridade na Santa Igreja. Mas perguntamo-nos, isto sim, **em que medida o mesmo princípio de autoridade nos obriga a aceitar ou a rejeitar, segundo a mais pura doutrina católica, a nova liturgia da Missa**. E foi com base nesses pressupostos que nos vimos forçados a concluir que, por amor à própria Igreja e à Fé recebida de nossos maiores, é necessário dizer “*non possumus*”.

— Concluindo, devemos considerar uma última razão que vem sendo alegada em defesa da nova Missa. Trata-se dos discursos em que Paulo VI teria afirmado a doutrina tradicional a respeito da Eucaristia.

Muitos julgam que a “*Institutio*” e o “*Ordo*” devem ser interpretados à luz desses pronunciamentos pontifícios.

Entretanto, com base nos princípios da sã hermenêutica (pp. 156-157), não vemos como sustentar que tais pronunciamentos tenham modificado o quadro que apresentamos na Parte II do presente estudo. Com efeito, as asserções de sabor tradicional constantes de discursos recentes de Paulo VI justapõem-se à “*Institutio*” e ao “*Ordo*” como afirmações paralelas, que não vêm corrigir o que ali deve ser visto com restrições (p. 173), mas, pelo contrário, criam novas razões para perplexidades (p. 157).

— Pedimos à Santíssima Virgem que assista aos seus filhos em meios às enormes tormentas que, em nossos dias, vêm trazendo danos incalculáveis para as almas. E conjuramo-la que apresse o dia em que o seu Imaculado Coração triunfará. Nesse dia, a Santa Igreja há de apresentar-se mais radiosa do que nunca, e o Supremo Pontificado, rocha inabalável da Verdade, há de iluminar com novo fulgor todas as nações da Terra.